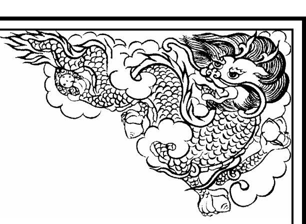
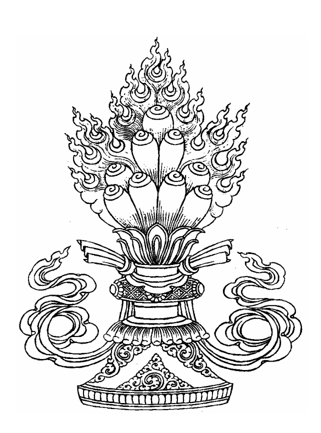
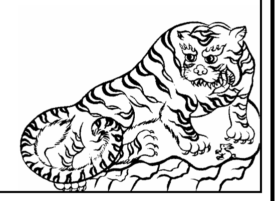



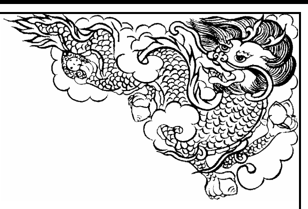
定解宝灯论讲记

（上）

全知麦彭仁波切 造颂
索达吉堪布 译讲



全书总目录

定解宝灯论讲记

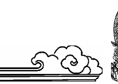
麦彭仁波切 造论
堪布索达吉 译讲

顶礼本师释迦牟尼佛！
顶礼文殊智慧勇识！
顶礼大恩传承上师！

无上甚深微妙法，百千万劫难遭遇，
我今见闻得受持，愿解如来真实义。

为度化一切众生，请大家发无上殊胜的菩提心！

《定解宝灯论》这次主要从颂词上作解释，其他各种教派的不同说法及辩论在这里不会广泛引用，大家对堪布根华的《定解宝灯论浅释》所讲内容应反复思维、细心体会。这部《浅释》虽然只是字面上的解释，但意义非常甚深，德巴堪布说自己所作《定解宝灯论讲义》的主要依据即是堪布根华具有加持的教义。堪布根华对麦彭仁波切教法的弘扬起到非常大的作用，麦彭仁波切临圆寂时，曾将《时轮金刚大疏》交付给堪布根华，这在他的传记中也有叙述。不仅堪布根华的传承非常殊胜，而且他老人家对宁玛巴教法也是特别重视，因此，他的《定




解宝灯论浅释》对我们来说具有非常不共的殊胜缘起和意义。

同时希望大家一定要将本论当作如意宝般对待，学习藏传佛教者如若未通达《定解宝灯论》是非常可惜的。尤其修学宁玛巴教法的修行人，更应励力修学以期通达本论究竟实义，对宁玛巴教法来讲，本论既可以说为见修行果的总结，也是一切教法的如意宝藏。

作为修行人有一个自宗非常重要，暂时来讲，“我的上师”、“我的传承”、“我的教法”……对这方面应该具有一定的执著，否则，今天学这个法明天学那个法，如此则不仅修行不会成功，且对将来弘扬佛法也不会起到很大作用。许多人认为：“修行中最大的障碍即是我执和我所执，对于所谓的宗派、教法也大可以随遇而安。”这样的心态是完全错误的，乃至未获得殊胜佛果之前，一定要有“我的上师”、“我的教派”、“我的佛法”的执著，如此一来，你会对所修学的教法产生殷重之心而倍加珍惜并精进修习，自相续也必定会获得极大利益。

《定解宝灯论》是许多密宗信徒较为熟悉的一部论典，尤其五明佛学院的修行人对本论更是具有相当大的信心。不仅如此，国内外的

诸多人士也十分重视这部论典，听说美国已将之专门翻译成英文，并且诸多法师也在不间断地传授此论。

《定解宝灯论》是全知麦彭仁波切 7 岁时边玩耍边撰写而成，这一点在他的传记中讲述得非常清楚，此处不再赘述。有关《定解宝灯论》的讲义非常多，石渠的楚西降央多吉曾做有一部比较广的讲义，其中科判分析得十分细致；堪布根华的这部《浅释》，文字虽然浅显易懂，但其中所蕴藏的内涵极其甚深；印度唐琼尊者做有一部大概五百多页的讲义。去年，学院的几位堪布曾祈请德巴堪布做了一部《定解宝灯论讲义》，此《讲义》现收于其本人的著作中。汉文中有益西彭措堪布的《定解宝灯论·显明句义略释》、《定解宝灯论·新月释》。以前我本人也曾做过一次讲解，当时讲述得比较广，对于自己所了知的宗派说法、教证等作了十分广泛的引用，但后来整理时并未采用，而且当时的颂词以直译为主，与现在意译的颂词于意义方面虽然没有很大出入，但在理解上确实存在难懂与易懂的区别。

《定解宝灯论》对宁玛巴教法或每位佛教徒来讲非常重要，大家应该祈祷诸佛菩萨及诸





传承上师加持——愿听闻本论的过程中不要出现任何违缘，传承一定要圆满；希望《定解宝灯论》的智慧精华甘露融入每位信徒的相续，对佛法真正生起殊胜不退的定解。

如此祈祷具有非常大的必要，在末法时代，讲法者与闻法者都很容易出现违缘，每个人欲想自身传承圆满也是非常困难，故而一定要诚心祈祷上师三根本，加持我们讲闻圆满，不要出现违缘，并且对佛法生起生生世世也不退转的真实定解，能够利益无边无际的一切有情。

[1]**全论分三：一、初善首义；二、中善论义；三、后善末义。**

甲一（初善首义）分四：一、名义；二、译礼；三、礼赞；四、缘起。

乙一、名义：

首先解释论名。一般来说，作者取名有很多方法，比如，以地名来取如《楞伽经》、以补特伽罗名来取如《梵天请问经》等等，有很多取名方式。本论是以比喻和意义结合的方式来命名的，意义即“定解”，此定解就如“宝灯”一样。

[1] 本讲记科判为索达吉仁波切于传讲之际依窍诀安立。






所谓的“定解”是什么意思呢？世间上任何一法均可以胜义、世俗二谛进行概括，胜义谛即指万法实相，世俗谛是万法的现相，若对二谛所摄一切万法的真理生起不可退转的见解，这就是定解。也就是说，对佛陀宣说的每一个道理生起信心，这种不退转的信心或稳固见解即是定解，也可称之为决定性的见解或胜解。换言之，定解即是对基道果生起坚定不移的信心，当今社会如果没有定解，修行人很容易随境而转，修行也会随之半途而废，因此，作为修行人最关键的一点，就是见解必须稳固，如此才能掌握住自己修行的大方向无有偏错。

如此殊胜的定解就像宝灯一样，为什么以宝灯作为比喻呢？清净刹土有珍宝质地的灯，以其本具功德可以自然明现，因此将定解比喻为宝灯。或者，以虚空中的太阳、月亮可以遣除世间黑暗之故，人们经常将日月称为宝灯，同样，于轮回中流转的一切有情从无始以来一直笼罩在无明黑暗之中，此愚痴黑暗唯有依靠真实定解方能遣除，故将定解称为宝灯。实际上，从遣除黑暗、赐予光明、具大价值等各方面来讲，将定解称为宝灯都是非常恰当的一种比喻。

大家要反复思维定解的重要性，并力求于相续中生起如宝灯般的定解，尤其具有智慧、精进的年轻人，相续中如若不具足定解，那不论世间法还是出世间法都不会成功的。

乙二、译礼：顶礼文殊金刚上师！

这是将本论颂词由藏文译为汉文时所作的顶礼句。

乙三、礼赞：

此处以何者作为顶礼对境呢？作者既未顶礼释迦牟尼佛，也未顶礼文殊菩萨，而是首先对定解或具定解者进行顶礼。对此，各大讲义的说法不尽相同，大家可以通过自己的智慧详细分析。

能解困心疑网者，即是文殊金刚灯，

三界六道的一切有情对三世因果、轮回过患等茫茫然地接受、对待，处于一种疑惑的困网之中，感受无量无边的痛苦，完全不知所措，而能够解开此种困惑疑网的，唯是真实定解之文殊金刚灯。

此处，一方面将“文殊金刚灯”作为比喻，表示心相续中生起的坚定不移的定解；另一方面，从密法角度来讲，心的本性与觉性文殊无二无别，它就如同明灯一般，能够遣除无始以

来众生相续中无明愚痴的黑暗，谁能够生起如此殊胜的定解，解开众生相续中的疑团，那他就是文殊金刚灯。有些人看起来比较愚笨，可能是他的文殊金刚灯不够明亮；有些人对待胜义谛、世俗谛时，他的文殊金刚灯炽然得非常明显，根本不会为外境所迷惑。

心生定解入深理，见妙道者我诚信。

如果谁的相续中生起稳固不退、明然可现如金刚灯般的定解，那他对深广任何义理不会产生丝毫怀疑。像这样能够见到如此殊胜妙道者，麦彭仁波切说：我也对他生起诚挚不移的坚定信心。

在座各位也是如此，无论穿着多么华丽、名声多么显赫，若相续中不具足文殊金刚灯般的定解，我们也不必对其顶礼。相反，哪怕是街上的乞丐，在他相续中如果生起与文殊金刚灯无二无别的定解，不要说我们，即使麦彭仁波切他老人家也会对之生起信心而恭敬顶礼。

颂词中并未直接宣说生起诚信而顶礼，这是藏传佛教的一种写作方式——“见妙道者我诚信”，虽未直接宣说顶礼，但在生起信心之后自然会诚心顶礼的。此处通过间接手法说明，文殊金刚灯非常难得，若谁相续中真正对胜义

谛、世俗谛生起坚不可摧的定解，任何人都会对其恭敬顶礼。

希望各位对这样的文殊智慧灯生起希求之心，并且励力祈祷全知麦彭仁波切加持，使自相续早日燃起文殊的智慧宝灯。麦彭仁波切即是文殊菩萨的化身，通过如此虔诚的祈祷，必定会于相续中生起如金刚宝灯般的殊胜定解。

乙四（缘起）分三：一、远离定解之过患；二、具足定解之功德；三、真实缘起。

丙一、远离定解之过患：

既然定解如此重要，那远离定解的过患是什么呢？

奇哉趋入深实相，犹如宝灯之定解，

若无汝则于此世，愚众困于幻网中。

此处将定解拟人化。非常奇妙！能使人们趋入甚深实相的，即是犹如宝灯般的善妙定解，倘若没有定解您老人家，于此世间，所有愚痴众生都将困于幻化的迷网之中无法自拔。

“深实相”，指二谛各自的甚深实义，胜义谛的甚深义是远离一切戏论的本来实相，世俗谛的甚深义即前世后世、因果轮回等名言法理。

如同无边黑暗笼罩的夜晚去往一个幽深、广阔的森林，如果没有一盏明灯而冒然前往，

那必定会寸步难行、进退无依；欲想趋达二谛非常甚深的实相之义，如若不具足闻思修行的善妙智慧，没有如明灯般的殊胜定解，则于此世间中，必定会深深沉沦于现而无自性的幻网之中，一筹莫展，难以自拔。

放眼看一看现在的世间——街头巷尾、楼群宇厦，到处都有无量众生在四处奔走、辛苦忙碌，他们忙于自己的生活、忙于希求我执和我所执，这是为什么？相续中没有定解。看看这个世界——多少人迷于自己的生活，多少众生不知道希求解脱和正法，这是为什么？相续中没有定解。由于不具足定解的缘故，他们不断地希求营造如梦、如幻、如泡影般的生活，不断地为了获得短暂的安乐而大肆造业，根本没有丝毫惭愧之心。而已经证悟诸法实相的瑜伽士及诸高僧大德们，他们具足非常殊胜的定解，虽然住在幻化的世界当中，却根本不会妄加执著破立，根本不会迷陷于虚妄痛苦的幻网之中。

因此，如若远离殊胜定解，即会对幻化世间产生我执、我所执，由此必定产生无量无边的痛苦，继而不断造下罪业。

丙二（具足定解之功德）分三：一、真

实定解与相似定解之差别；二、真实定解之来源；三、真实定解之利益。

既然如此，具足定解又有何种功德呢？下面首先对真实定解与相似定解作一区分。

丁一、真实定解与相似定解之差别：

于基道果一切法，生起真实之定解，

听闻生信此二者，犹如道与彼影像。

对基道果一切法生起的真实定解，以及由听闻他人所说而生起信心的定解，此二者就如同道与道的影像，一者为真实定解，一者仅是相似定解。

“基”指胜义、世俗二谛之基；欲现前胜义谛、世俗谛则需积累福慧二种资粮，此即“道”；最后获得色法二身之“果”，修行的所有内容全部可以包括在“基道果一切法”之中。

通过自己闻思修行智慧的抉择，最后生起确信——基道果一切法不会欺惑我们，这就是真实的定解。反之，听到他人说：“基道果分别指二谛、二资、二身，对此不必产生任何怀疑。”然后自己也认为“可能是这样吧”，于是自己对基道果生起信心，这仅仅是相似的定解。此二者，就好像真正的道路与画在图片上的道路，前者具足真实作用，是真正的道路；后者虽然

具足道路的形象，却起不到任何实质性作用。

对于真实定解与相似定解一定要详细区分。比如依止一位活佛，如果认识他很长时间，那不论他人怎样宣说都不会影响自己对他的了解，这就是真实定解；如果自己根本不了解，只是听别人说："这个人具有大功德，有神通，非常了不起！"由此轻信他人话语，这就是相似定解。

无论是对一个人的认识还是了解佛教的有关道理都具有相似定解与真实定解的差别。一般而言，利根者通过自己的智慧抉择并由此产生定解，钝根者只是随他人言行而生起定解，比如释迦牟尼佛是量士夫、通达一切诸法实相的唯是佛陀，通过自己的闻思修行对这一点生起定解的话，一定会非常稳固，很难随缘而转；若随他人表面的词句生起信心，暂时来讲，可以称之为信心，但最终必定会随外境而改变。因此，对佛教的任何道理，最好是通过自己的闻思修行生起定解，不要随他而转，这一点至关重要。

定解的范围非常广，如证悟无上大圆满、中观实相义等证悟的智慧可以称为定解，世俗中对轮回业果、前世后世深信不移也称之为定

解。不论世俗中的轮回、因果，还是胜义远离一切戏论的空性，大家均应力求于自心相续中生起真实定解。

丁二、真实定解之来源：

藏传佛教具有一种不共的特点，即对于胜义谛与世俗谛分析得非常透彻，对此二谛所产生的定解也可分为胜义量、名言量两种，此二量的来源是什么呢？

稀有法称月称尊，善说日光同现于，
佛教广阔虚空中，摧毁疑惑重重暗。

十分稀有的法称论师和月称论师的善说日光，就如同放射万丈光芒之明日在同一时间显现于佛教的广阔虚空当中，以此摧毁了众生无始以来沉积的重重黑暗。

法称论师与月称论师在佛教中的威望非常高，他们的善说非常殊胜，如果想抉择世俗谛与胜义谛，就必须依靠他们的善说。为什么呢？月称论师著有《显句论》、《入中论》、《入中论自释》等中观方面的论典，主要抉择胜义方面一切万法空性的道理；法称论师造了《释量论》等有关因明方面的论典，着重抉择世俗中因果不虚、释迦牟尼佛是唯一量士夫等道理。也就是说，依靠《入中论》等中观论典可以摧毁胜

义方面的疑团，依靠《释量论》等因明论典，使名言方面的种种痴暗得以解除，因明、中观如同昂然而立的一对雄狮，以此二者可以战胜世间与出世间的一切谬论邪说。

此处，麦彭仁波切以简洁的金刚语为诸后学者指明了学习因明和中观的重要性——可以对胜义量、名言量生起无误定解。大家应尤其着重研究因明，如若未以因明推理衡量世间一切名言万法，即会对佛教的许多相关道理模棱两可、疑惑重重，相续中很难生起稳固定解，但是通达因明之后，即可了知名言万法的无欺显现，对因果不虚、释迦牟尼佛为量士夫生起真实定解，这就是有关名言量的定解；胜义方面对空性有所感悟，即是有关胜义量的定解。生起如此胜妙定解的来源，即法称论师与月称论师，如果依靠二位论师的善说进行如理抉择，自相续中的无明痴暗将会无余摧毁，定解也将如同云散日出般自然而然显现。

很多修行人认为自己非常愚痴，对佛教道理一窍不通。假若如此，那你应该仔细研读法称论师与月称论师的论典，这样就会对名言、胜义的道理精通无碍，对佛法教理自然通达，以此必定可以遣除一切的疑惑痴暗、盛燃定解

智慧的善妙灯火。

佛教徒应该精进闻思因明与中观，如若具足这两种智慧，不论学习任何法要都将轻而易举。有些人对中观空性非常重视，从空性境界的角度来说还不错，但抉择世俗名言时却有很大困难。全知麦彭仁波切在给札嘎仁波切的《辩答日光论》中说：抉择名言量时，法称论师是世间唯一的明目。尤其藏传佛教对因明方面的修学非常广泛，几乎每个寺院都设有辩经场，通过辩论的方式，使诸多修行者相续中的疑惑涣然冰释。

丁三、真实定解之利益：

学习因明、中观既然如此重要，那究竟有什么作用和利益呢?

依靠名言观察量，无有错谬行取舍，

尤其于教与本师，获得诚信唯一门，

即是因明之论典，

对于 7 岁孩童所写的如此殊胜的道理，世间所谓的智者们纵然苦思冥想也无法宣说，可见全知麦彭仁波切的卓绝智慧并非凡夫人所能企及，他老人家是怎样说的呢?

依靠名言量的观察——眼识所见、耳识所听……凡根识前能够显现的世俗法均称之为名

言，观察名言的量或智慧，即因明所抉择的名言量，也可以称为观现世量。具体来说，即现量与比量，依靠此二者可以无误取舍因果、生死轮回、前世后世，通过这样的名言量可以抉择“善有善报、恶有恶报”等世间任何一种道理。因此说，世间的因果规律、世间与出世间的关系、地水火风与身体以及身体与心识之间的关系等等，这些全部是依靠无有错谬的名言量抉择的。

依靠名言量的抉择，尤其会对本师释迦牟尼佛及其教法生起坚固不退、由衷诚挚的信心。《前世今生论》中以“二”宣说了释迦牟尼佛的一切功德：“唯以清净二智慧，彻见二谛法真义，远离二障诸垢染，圆二利佛前顶礼。”也就是说，释迦牟尼佛已经断除二障、现前二智，彻底照见二谛，究竟成办自他二利。因明是对释迦牟尼佛及其教法生起不共信心之门，如果精通因明，首先会了知释迦牟尼佛为什么是世间唯一的量士夫；其次会对释迦牟尼佛所传下来的八万四千法门生起正信，了知其为唯一的殊胜正量。在法称论师《释量论·成量品》中，着重分析了唯释迦牟尼佛断除一切无明烦恼之根本、彻见二谛之本质、所说无有任何过患等

道理，以此成立释迦牟尼佛是唯一的量士夫，由此可知，其所宣说之法必定成立为正量。克主杰说：《释量论》的核心内容即第二成量品——抉择释迦牟尼佛为量士夫，第一品作为前提，讲述了通过何种比量成立释迦牟尼佛为量士夫，后二品仅是附言而已。萨迦班智达在《量理宝藏论》中说：“言词特征若决定，亦能推知前生也。”也就是说，释迦牟尼佛所宣说的语言词句，无有一人可以推翻，这一特征决定成立，由此可以推知，此特征的来源必定是无我智慧的瑜伽现量，通过此种方式成立了释迦牟尼佛为真正的量士夫。

开显抉择实相义，无垢智慧胜义量，
即是胜乘中观论。

释迦牟尼佛成立为量士夫，这一点通过因明推理已经生起了谁亦无法强夺的诚信，而如理如实抉择甚深究竟的中观实相义，必须依靠无垢究竟的中观胜义量来成立。

有关胜义量，比如金刚屑因、破有无生因、离一多因等等，若想抉择远离一切戏论的本来实相义，必须依靠上述所说的无垢智慧胜义量。哪些论典中详细宣讲了智慧胜义量呢？如龙猛菩萨的《中观六论》，月称菩萨的《中观三论》

及圣天菩萨的《中观四百论》等，在印度藏地不论哪个教派中，有关中观方面的论典都是非常多的。

全知麦彭仁波切以其唯一智慧力的显现告诸后学：抉择一切万法的实相需要依靠中观论典，抉择世俗万法则必须通达因明。实际上，因明最究竟的也仅为比量，其中并未涉及究竟大空性应如何抉择，但对于这一点，很多人一直模糊不清，很难分析。

有些人自称“大瑜伽士”、“金刚上师”，如果仅仅是一个名称，那也不值得称赞，但如若已经具足因明、中观这两只慧眼，此人即已趋入释迦牟尼佛的殊胜正道，诸佛菩萨及诸传承上师们必定会同声赞叹。因此，若想成为一个真正的好修行人，就必须力求打开自己相续中真正的慧眼，尤其正在学习经论的修行人，应竭尽全力通达中观、因明所宣述的道理，如此一来，佛法中的很多问题自然会迎刃而解。

睁开此二之慧眼，不随他转而真入，

佛陀所示之正道，高度赞叹入道者。

依靠中观、因明二者即可睁开二量之慧眼，这时，我们再不会随他人而转，而是真正趋入释迦牟尼佛所开示的深广正道。

有些人认为，办了皈依证即是进入佛门，实际并非如此，佛法深邃难懂，一般人很难趋入，只有内心真正生起了中观与因明的智慧，才说明已经进入了佛门。现在有些人只有胜义量的智慧，自认为空性的境界高人一筹，但名言中，对因果的取舍以及对佛陀的信心如何增上等一窍不懂；还有些人在名言方面特别注重，深信因果，而对有关空性的教言却避之若浼。这样的修行已经将胜义与世俗完全脱离，最终决定不会成功的。

作为一个修行人，既要了知一切万法如梦如幻，也要深信世俗中因果无欺存在、任何行为不能错乱之理，如果已经睁开胜义与世俗这两只慧眼，则不管是出家身份还是在家身份，都可以称之为真正趋入佛门者，值得诸佛菩萨及高僧大德的高度赞叹。

对空性境界有所感悟、对无欺因果深信不疑，这样的人才是真正的入道者。麦彭仁波切说：对这种人值得高度赞叹。《中观宝灯论》中说：乘骑二谛之骏马，睁开二量之双目，挥舞精进之长鞭，奔至佛果之城邑。《中观庄严论》中也说：“乘二理妙车，紧握理缮索，彼等名符实，大乘之行者。”因此，通达二谛非常重要，

自相续是否具足这种境界，大家一定要对此详加观察。

以上对通达胜义、世俗二谛之定解进行了宣说。麦彭仁波切正在思索这个问题时，随即又产生了后面的念头……

丙三、真实缘起：

如是思维仙人前，顿现一位流浪者，
为观察其智慧力，如此提出七问题。

此处运用拟人手法，将麦彭仁波切的两种分别念形象化，使下文将要阐明的甚深义理通过仙人与流浪者之间的辨答跃然纸上。

独自居住于寂静深山的仙人（指前面的分别念）正在思维上述道理——表面看来，这位仙人似乎对前面所说的境界真正生起了定解。这时，突然出现一位分别寻思的流浪者（指后面出现的分别念），为观察仙人智慧的深度，于是提出了下面的七大难题。

并且对仙人的回答提出要求：

人云亦云岂智者？凭自智力而分析，
立即回答此提问，明了内智如见色。

现在世间的很多智者只是人云亦云，虽然口头上说着“萨迦派、噶当派、禅宗”等各宗派的观点，但其自相续却不具足通过智慧观察

所得出的真正见解。或者，有些人从各种书籍中摘录出自己需要的部分，并以自己的分别念在中间作一些连接文，之后于扉页上清晰地标出“某某大德著”。如此人云亦云，怎可称其为具智者？

仙人你如果人云亦云的话，那根本不能称为智者。因此，你应该通过自己的智慧力观察、分析，若能于很短时间内圆满回答我所提出的七个问题，才可以真正了知你内在的智慧究竟如何，就如同白昼现见色法般了然分明。

有些佛教徒、大和尚，自认为已经对佛法教义精通无碍，那我们也应该给他提出几个问题，通过他的回答，或与其交谈，就好像清晰可辨的色法一样，对其内在的智慧自然可以一目了然。

流浪者为了测度仙人内在的智慧，准备对他提出七个问题，但首先提出了一些要求，希望他不要太傲慢，应该运用自己的智慧详细分析之后再作回答，否则，所谓的人云亦云根本不能称之为智者。

多闻如鼻虽长伸，仅饮井水未能品，
深法水者求名声，如劣种者贪王妃。

流浪者接着说：仙人你不要自认为博学多

闻，并且依此妄加破立，实际你也仅仅是了知佛法的表面含义，就如同大象虽然伸出长长的鼻子，也仅能汲取浅井中的水，对于浩瀚无边的深法海水根本未曾品尝，如果你只是为了贪求智者的名声，那就如同劣种人贪执王妃一般不现实。

我们当中的有些人，闻思佛法的时间并不长，听闻过程中也未能以恭敬心谛听，却自认为广闻博学，出去一两天，马上自称为“大圆满瑜伽士”；还有些人说“某某上师印证我是金刚上师”，于是开始广泛摄受弟子、招纳信徒。历史上确实有“印证”这一说法，但一般来讲，所谓的境界不一定要上师认定，通过自己的详细观察——自相续烦恼是否已经清净？自身行为是否如法？到底是不是大瑜伽士，你自己也会清清楚楚。如果只是自吹自擂地声称自己是“大圆满瑜伽士”，后来无法守戒也只有还俗，最初一两天还可以装作密宗瑜伽士，但并不是留了头发、戴了白色耳环就可以称为密宗瑜伽士，主要应该看你内在证悟的功德。到底能否称为瑜伽士，这一点自己肯定会一清二楚，密法中的证悟功德不要说，《札嘎山法》中所说的出离心是否已经具足？如果看破世间的心都未

生起的话，那希望你还是先做一个普普通通的修行人，不要希求大成就者们的高深行为。

流浪者劝诫仙人说：你千万不要随声附和他人的观点，应该依凭自己的智慧进行抉择；也不要太骄傲，还未了知中观远离一切戏论的甚深道理，却希求美妙显赫的名声无有任何必要。

流浪者在对仙人做出上述两个要求之后，开始正式提出他的七个难题：

如是七种难解题：见解无遮或非遮？
声缘证二无我耶？入定有无执著相？
观察修或安置修？二谛何者为主要？
异境何为共所见？中观有无承认否？

《定解宝灯论》的全部内容可以包括在此颂讲到的七个问题之中，而这七个问题可以含摄于文殊心咒“阿啰巴匝那德”六个字当中，也即前面五个字分别宣说前五个问题，后两个问题则包括在“德”字当中。

全文以“阿（ཨ）”、“啰（ར）”、“巴（པ）”、“匝（ཙ）”、“那（ན）”、“德（དྷཱིཿ）”六个字解答了七个问题。在本论结文时，全知麦彭仁波切对“阿啰巴匝那德”六个字以及七个问题作了概述。第一个问题——见解无遮或非遮，有人

说见解应为无遮，承认自空观点；有人认为应是他空而承许非遮，究竟应该如何承许？麦彭仁波切以“阿字无生之法门”作为回答。第二个问题——声缘证二无我耶，有人说已经证悟，有人说没有证悟，究竟孰是孰非？自宗承许为“咼字远离诸垢门”。第三个问题——入定有无执著相，有说入定时有执著相，有说入定时无有任何执著相，究竟哪一种观点才正确呢？麦彭仁波切以“巴字显现胜义门”作了抉择。第四个问题——观察修或安置修，修行时是观察还是不需观察直接安住？自宗承许“匝字无生无死门”。第五个问题——二谛何者为主要，胜义谛与世俗谛，究竟孰轻孰重？自宗承许“那字远离名称门”。第六个问题——异境何为共所见，六道众生有没有一个共同所见，比如一碗水，每一道众生的面前都有各自所现，哪一个才是众生共同的所见？第七个问题——中观有无承认否，到达最高境界时，中观应成派究竟有承认还是没有承认？这两个问题用“德字甚深智慧门”进行抉择。

麦彭仁波切曾经做了一部有关陀罗尼修法的论典，其中详细讲到了《定解宝灯论》的重要性，并且说此论已经涵盖显、密一切教法的

精髓。看似简单的七个问题，在当时引起了极大轰动，一个 7 岁孩童，却将整个藏传佛教最敏感、辩论最大的问题简要归摄在七个问题之中，这绝对不是普通凡夫所能做到，以此，人们一致共称麦彭仁波切为文殊菩萨的化身。

上述七个问题究竟包含了什么样的甚深意义呢？

“见解无遮或非遮”，他空派承许见解应为非遮，他们认为最究竟的见解即如来藏本体不空；自空派则认为万法皆空，故说见解应为无遮。

对此问题，不论藏传佛教还是汉传佛教都存在一定的辩论，觉囊、格鲁等派也是各抒己见，那宁玛巴究竟如何看待这一问题呢？麦彭仁波切以“阿字无生之法门”作为回答。“阿”即代表空性和无生，表明万法是远离一切戏论的，因此，以无生法作为自宗最究竟的见解，此即大圆满或大中观的见解。

“声缘证二无我耶”，月称菩萨等认为声缘已经证悟二无我，嘎玛拉西拉等则说还没有证悟。佛经中的观点也不尽相同，如《般若八千颂》中说声缘已经证悟二无我，而《涅槃经》、《楞严经》则说没有证悟。

第一个问题和第二个问题主要抉择见解。在抉择第一个问题当中所讲到的见解时会出现哪些歧途？声闻缘觉有自私自利的想法而且具有实执，在抉择正见时必须遣除此种心态，不管声闻缘觉还是菩萨，一定要通达空性无生法，否则，不能称为真正的证悟，因此说，第二个问题是抉择正见过程中遣除歧途的一个问题。

“入定有无执著相”，宗喀巴大师在《菩提道次第论》中说：入定时，空的执著不能舍弃。前派大德则说：有和无的执著都不能有。对此问题辩论得非常多。

“观察修或安置修”，修行时，有些大德认为修行时不应离开观察，有些则认为不需任何观察、执著，首先就要安置修。

第三、第四个问题主要抉择修行。首先是入定的本体，了知这一点之后，即是通过何种方式入定。

“二谛何者为主要”，有人认为胜义谛更重要，有人认为世俗谛非常重要。实际上，世俗谛与胜义谛不能脱离，因此说“那字远离名称门”。

“异境何为共所见”，六道众生见到一碗水时，究竟有没有一个共同所见？有人认为应以

人类所见为主，因此水是共同所见；有人认为并不存在一个共同所见。自宗认为，六道众生虽然无有共同的所境，但法界自分一定要具足。

上述两个问题主要讲行为。

“中观有无承认否”，通达上述所讲道理，行为也已如理如法之后，自己应该安住于何种境界之中？是以有承认的方式还是以无承认的方式摄受弟子？此问题主要讲所得之果。

具体来说，这七个问题分别从见修行果四个方面作了阐述，也即前两个问题讲见；第三和第四个问题讲修；第五、第六个问题讲行为，行为即二谛需要平等，了知万法如幻如梦，若证悟万法等性，则不论地狱所见还是饿鬼所见均与法界平等无别；第七个问题是说果，也即利他之行为。

于此依靠空性理，所提七种疑难题，
教证不违之同时，以理成立而作答。

流浪者说：我依空性之理提出了这七个难题，希望你不相违教证的同时，以理证无误作答。

流浪者的七个问题全部是围绕空性提出的，第一个“见解无遮或非遮”，其中的见是指空性见解；第二个“声缘证二无我耶”是指声

缘是否证悟圆满的人法二我的空性；第三个“入定有无执著相”，所入之定是远离一切相状的，也与空性有关；第四个“观察修或安置修”，虽然在抉择以何种方式修行，但所修的内容则是空性，并非修本尊或风脉明点；第五个“二谛何者为主要”，所说胜义、世俗二谛的本体也是空性，自宗观点认为二谛需要现空双运，并非单独的空性或单独的显现；第六个“异境何为共所见”，不同众生见到同一物体时，究竟有没有一个共同所见，此处以水为例，实际任一法皆可作为所见，如桌子、板凳等，或者同一个人在不同众生的眼中有可能是好人，也有可能是坏人，那究竟是否存在一个共同所见呢？其实共同所见即是法界明分，而此明分与法界空性也是无二无别的，或者从观待角度以上上作为正量，这两种安立方法均未脱离空性；第七个“中观有无承认否”，对于中观最究竟的观点，有人说有承认，有人说无有承认，但其实所抉择的观点也是空性。

有人也许会想：“这七个问题其实很简单，我也会回答得很好。”实际上，有关空性方面的问题，作为凡夫是很难回答的。《藏密问答录》当中，济群法师在提到有关如来藏的问题时，

我也只有翻开教证进行说明，否则没有亲身体会，即使宣说也如同盲人说象般，非常困难。

对于依空性理所提出的七个问题，仙人应以既不相违圣教也不相违理证的方式而作答。圣教指经典续部及中观、因明等论典。理证即以事势理成立，佛教中讲到四种理——观待理、作用理、证成理、法尔理，在抉择任一法时，与上述四种道理不相违非常重要。

何为四种理？父亲与儿子，观待自己的儿子来说他是父亲，观待自己的父亲而言则是儿子，这就是观待理；以青稞种能生出青稞，根本不会产生稻子，因青稞种具有产生青稞的作用，此即作用理；通过现量、比量、教量三量成立之理即为证成理；法尔理是指一切万法的自然规律，如水向下流、火向上燃烧、太阳东升西落。上述四种道理，在荣索班智达的《入大乘论》中以密法方式宣讲得非常详细。

密宗有关续部中讲到三种理，即圣教理、理证理、窍诀理。圣教理是指以普贤如来为主的教言；窍诀理即佛经论典中的精华义；理证理指通过上师窍诀或佛经论典了达以现量、比量所成立的意义。

无论四种理还是三种理，寻思流浪者要求

仙人：你最好既不要相违教证，也不要相违理证，以此种方式作答，否则无有任何实义。

寻思辩论之词句，百般破立亦不解，

寻思者，指对佛教甚深精华义不思维、不修持，喜欢在词句上百般辩论、耽著戏论的人。寻思者辩论的词句，表面看来十分动听，似乎也很有道理，他们不论在何种场合，一味地破除他宗建立自宗，以此虽然吸引了众多不辨真伪者的目光，但诸如此类华而不实的语言根本未能触及上述七个问题的真正本义。

藏文中以“荆棘矛”比喻寻思辩论的词句，荆棘矛虽然锐利，但也仅能刺透柔软之物，对稍显坚固者即无可奈何，同理，以寻思者辩论的词句虽进行百般破立，但面对上述七个难解题时也是一筹莫展。此处以意译为主，因此并未体现出这一比喻。

大德难证此难题，快如闪电而答复。

对于上述七种难题，古今中外鼎鼎有名的高僧大德们也对此显得非常困惑，萨迦派、噶当派、觉囊派等虽然造了有关《现观庄严论》等许多牵涉中观方面的注疏，但也并未通达其中所蕴含的真正本义，因此，希望仙人你能够在最快时间内做出精妙的回答。

“快如闪电”，藏文中是指舌头长长地伸出来，如同闪电一样。堪布根华在《浅释》中说：应像闪电一样迅速回答。虽然解释得各不相同，但实际意义无有区别。

如是的提问与回答，实际全部是文殊菩萨智慧妙用的一种显现。流浪者说：上面这七个问题非常难懂，成千上万的高僧大德对此都显得不知所措、一筹莫展，因此，请你千万不要应付了事、拖延时间，请在最短时间内不违教证与理证而作答。

流浪者在讲完这七个问题并对仙人提出要求之后，便消失于法界之中，不见踪影了。

如是智慧所出语，风微动然仙人心，

如末劫风摇山王，片刻默言不出语。

“如末劫风摇山王”，末劫时会出现七火一水，最后以风来摧毁须弥山，当末劫风出现时，须弥山也是动摇不定。就像末劫风动摇须弥山一样，当流浪者智慧的语言如微风般吹过仙人的心头时，仙人开始忐忑不安、心急如焚，陷入了一种无可奈何的状态。

这里将流浪者的语言比喻为“微风”，这样的微风已经动摇了仙人的心。这些问题看似简单，实际却牵涉了十分甚深的道理，而且诸多

佛菩萨所化现的高僧大德对此也未能做出圆满回答。因此，当流浪者说出如是智慧的语言之后，仙人也只能片刻之间默不作声，不出只言片语。

这里只是麦彭仁波切显现上的一种谦虚语，如果是一个凡夫人，可能对这七个问题确实有点无可奈何，而麦彭仁波切此处虽说“片刻默言不出语”，其实是在观察法器，若属非法器则不能听闻如此甚深之法。释迦牟尼佛菩提树下豁然悟道之后，七七四十九天未曾说法，后来通过梵天的祈请才开始广转法轮，因为释迦牟尼佛知道自己所证悟的境界对谁宣说也不会相信，因此显现上暂时没有说法。佛陀是一切智智，当然知道自己未来会三转法轮，之所以需要大梵天的祈请才传法，也是在观察有缘众生的根基、意乐，后来，这也成了转法轮之前的一种缘起。同样，仙人此时的默然无语与释迦牟尼佛当时的入定状态无有差别，大家不要认为他老人家如同凡夫一样对这七个问题无可奈何，并非如此，实际上，仙人对这七个问题早已了然于胸，但为了摧毁后学者的傲慢，作者还是以一个凡夫的形象，用谦虚的言词宣说了下面的偈颂。

呜呼百般经苦行，连续炽燃妙慧火，
彼等智者尚于此，未能立为无垢宗。
俱生辩才智力微，亦未长久受苦行，
智慧浅薄如我者，怎能无误予答复？

“呜呼”有了义和不了义两层含义，从甚深、了义的角度，仙人虽然对上述七个问题已经全部通达，但想到其他众生还未了知如此甚深的义理，真的是很可怜！因此想：我还是应该宣说如《定解宝灯论》这样殊胜的论典。

从不了义的角度来讲，仙人以谦虚的语言说：诸多大德经历了无数苦行，长期地精进修持，生生世世中连续炽燃着妙慧之火，但他们在遇到这样的问题时也未能建立如同纯金般的无垢自宗，那像我这样俱生智慧薄弱、即生亦未作长久苦行的人，怎么能够给予无误答复呢?

很多大德造论时都非常谦虚，寂天菩萨在造《入菩萨行》时，有“是故未敢言利他，为修自心撰此论”的词句，以此说明只是为了自己串习菩提心，不敢说利益众生。全知于此处说自己“俱生辩才智力微”，然而就如麦彭仁波切于文殊菩萨的传记中所说：据佛经记载，文殊菩萨虽现十地菩萨形象，但实际早已成佛。

同样，麦彭仁波切的辩才智慧其实早已成熟，而且他是真正文殊菩萨的化身，哪里有智力微薄的道理！但显现上他老人家还是说：自己的俱生智慧很薄弱。并且“亦未长久受苦行”，这一点是可以肯定的——麦彭仁波切做《澄清宝珠论》时，在华智仁波切面前听了 7 天的《入菩萨行》，而 7 岁做《定解宝灯论》时，还未见到华智仁波切，只在喇嘛丹增前学习了少许文字。对于当时做《定解宝灯论》的情况也有两种说法，一种说是麦彭仁波切边玩耍边写的，另一种则说是喇嘛丹增代笔的。

诚恳祈祷文殊尊，尔时思彼加持力，
心中现如黎明时，稍得辩才之机缘，
即刻依据善说义，以理分析而宣说。

如此思维之后，仙人开始诚心诚意地祈祷自己生生世世的本尊——文殊菩萨。通过文殊菩萨的加持，就如同黎明出现日光般，稍微获得了辩才之机缘，这时才开始依靠经典续部，以及无垢光尊者等前辈高僧大德们的善说作为依据，通过事势理对上述七个问题进行了宣说。

显现上，是一个凡夫人祈祷文殊菩萨后，通过文殊菩萨的加持才可以回答这样的问题，但实际《定解宝灯论》即是文殊菩萨的智慧于

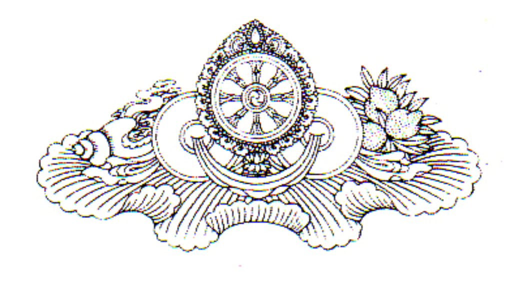


麦彭仁波切相续中的自然流露，对此不必有一丝一毫的怀疑。虽然如此，但麦彭仁波切还是以特别谦虚的语言说——通过文殊菩萨的加持才“稍得辩才之机缘”。

作为凡夫人，应该看看大菩萨们的语言，学习一下麦彭仁波切，在言语上一定要谨小慎微，即使有很了不起的智慧，也应以谦虚示人，学习圣者们的行为。

甲二（中善论义）分三：一、依教理广说；二、以殊胜窍诀略说；三、宣说造论方式。

乙一（依教理广说）分七：一、见解无遮或非遮；二、声缘证二无我耶；三、入定有无执著相；四、观察修或安置修；五、二谛何者为主要；六、异境何为共所见；七、中观有无承认否。



听闻佛法之前的发心非常重要。很多上师讲经之前，都会广泛讲解有关发心的方法及其重要性，此处不再繁述。总之，大家在听法过程中，一方面应对身体等各方面的障碍坚持忍耐，另一方面则应发菩提心，每天说法上师提醒“为众生发菩提心”时，自己应自然而然地为利益一切众生而发菩提心，否则，仅以耳根听闻，虽有功德，却不能成为圆满正觉之因。

因此，每天听法时以三殊胜摄持极为关键，即最初发菩提心、中间聚精会神听受上师教言、最后将听法功德回向无边一切有情，如此一来，即使不具正知正念者穷尽毕生精力的相似修法，其功德也比不上听一次法的功德。这一窍诀简便易行，并非如同钻山塞海般难以行持，只是经常闲散放逸导致很难忆念而已，但若连这几秒钟的观想都难行难为，那所谓的坐禅、观修实在令人疑惑不解，难以对其生起信心。

法王如意宝曾经说：“上根者从家里出发时就会想——为利益一切众生去听闻佛法，中根者在听到海螺声时会发起菩提心，即使下根者，在上师劝发菩提心时也一定要生起发心的意乐。”如果每天串习，心心念念中都想到发菩提心的重要性，这样在很短时间内就会造作很大

功德，何乐而不为。

前面真实缘起部分中，麦彭仁波切显现一种凡夫形象，此时遇到如此甚深的问题也显得无可奈何，后来通过祈祷文殊菩萨获得加持才开显了极为甚深的道理。其实这只是麦彭仁波切谦虚的语句，实际上，麦彭仁波切与文殊菩萨无二无别，本论完全是文殊菩萨大悲与智慧中流露的殊胜金刚语，诸后学者应对此生起诚信，虔心祈祷与文殊菩萨无二无别的全知麦彭仁波切，如此一来，相续中自然而然会生起真实定解。这一点对初学者来说十分重要，否则，若不具足定解，不但相续中的邪执分别念很难遣除，而且修持佛法也不会成功。

能够有幸遇到如此殊胜的论典，对于诸位修行人，尤其宁玛巴的后学者来说是非常幸运的。麦彭仁波切 57 岁时曾对本论做过一次校对，后来他说：“我于童年时做的这部《定解宝灯论》，文词虽非精妙，但意义上无有丝毫不妥，仍觉十分殊胜。”诸高僧大德如敦珠法王、堪布根华、法王如意宝等在解释尊者所说的“童年”时，均异口同声地承许：麦彭仁波切于 7 岁时造了《定解宝灯论》这部论典。虽然在前面的颂词当中，麦彭仁波切自己说：“俱生辩才智力

微。”这肯定是谦虚的语言，否则一个7岁的孩童，即生听闻、修学佛法获得智慧的机会肯定没有，若不具足俱生智慧，那是如何开显出显密一切教言之关要的呢？很显然，此语完全是自谦之词。

下面宣说论义，首先是第一个问题——

一、见解无遮或非遮

丙一（见解无遮或非遮）分二：一、略说；二、广说。

丁一（略说）分二：一、宣说他宗观点；二、建立自宗无垢正见。

戊一、宣说他宗观点：

嘎单见解说无遮，其余诸宗谓非遮。

“嘎单派”与“噶当派”有所不同。“嘎单”是一处地名，宗喀巴大师于嘎单地方建立一座寺院，后来人们即将其所属教派称之为嘎单派，现在人们熟称格鲁派。而“噶当派”是由仲敦巴尊者创立，普穹瓦和博朵瓦继承并加以弘扬的，因他们将佛教的所有教言以窍诀方式进行修持，故称之为噶当派。此处所指为嘎单派而非噶当派。



嘎单派[2]的见解为无遮，其他宗派的见解是非遮。

首先应了知无遮与非遮的差别。什么是无遮呢？无遮是指破除一法时，间接未带来其他任何一法，比如“柱子不存在”，柱子不存在的同时并未引发“瓶子存在”这一说法；或者说“万法空性”，如此宣说时，万法已经抉择为空性，而间接并未引出不空之法。因此，仅破一边的承许，如“诸法无生”、“诸法无有”等均许为无遮。

什么是非遮呢？非遮，即破除一法时，间接引出另一法，比如“如来藏以能取所取空”，在承许“能取所取空”的同时，已经间接引出了“如来藏不空”。

从字面来看，此处似乎在破格鲁派、觉囊派为主的其他宗派，但对于这一点应详细辨别分析，后学者在学习、辩论时一定要注意。实际上，并非在破所有格鲁派或所有其他的宗派，因所谓的无遮、非遮各有暂时与究竟两种，此处所破的是暂时不究竟的无遮与暂时不究竟的非遮。那麦彭仁波切自宗是否承认无遮与非遮

[2] 嘎单派：下文统称格鲁派。



呢？可以承认。于下文宣说自宗时，从空性角度思维，麦彭仁波切也承认无遮，当然，若详细宣说此中道理需要引用许多教证、理证，此处仅是粗略提及。

据说格鲁派承许见解应为无遮，这一点在其宗派的许多教言中都已非常清楚地阐明过。当然，无遮可分究竟无遮和不究竟无遮两种，其中不究竟无遮即如中观自续派所许那样——暂时抉择单空，而宗喀巴大师为度化部分根基的众生，于《入中论释·善解密意疏》、《中论释·理证海》、《辨了不了义》等论典中暂时将不究竟的无遮作为自宗观点。后来的个别高僧大德，如克主杰、甲曹杰在其所著论典中也暂时抉择此种观点。但宗喀巴大师最究竟的观点并非如此，其有关显宗方面的见解在《现观庄严论释·金鬘论》以及给任达瓦的书信中讲述得非常清楚，而有关密宗方面的见解，则在与莲师教言无别的《甘露妙药》中作了清晰阐述。因此，暂时无遮并非宗喀巴大师最究竟的观点，他仅仅是为了度化某种根基的众生暂时抉择了单空。

虽然宗喀巴大师的传承弟子中，如章嘉国师、贡唐嘎嘉措、贡唐丹贝卓美等着重抉择其

最究竟的观点，但也有些弟子将其暂时观点执为究竟了义。此处，麦彭仁波切着重破斥的即是暂时未通达宗喀巴大师最究竟密意的这一部分人。故而，我们不能认为格鲁派的所有教法均非究竟，克主华桑曾说："大圆满见非常究竟，是十分殊胜的精华法要，而个别未证悟大圆满的学徒，行为稍显错乱，但这是人的过失，不能将之强加于佛法的头上。"麦彭仁波切虽于此处遮破了格鲁派的见解，但也不要认为所有格鲁派的见解均为无遮，并对其教派产生邪见，这一点是完全不合理的。

"其余诸宗谓非遮"，"诸"在藏文中意为所有，但这里应是很多的意思，并不是指所有宗派。

无遮是指自空派，中观自空有两种——究竟自空和暂时自空，此处所破斥的是暂时自空派的中观。那为什么说其余宗派承许非遮呢？觉囊派的多罗那他等高僧大德在其所著中观讲义中暂时抉择"如来藏不空"。但后来的个别大德未能理解其究竟密意，认为如来藏不空而以其上的世俗法或能取所取空。实际前辈高僧大德所说的"如来藏不空"是指暂时无二智前"不空"，并非分别心前不空，故此觉囊派所抉择的

他空并非分别念的境界，否则，诸高僧大德也不会建立此种宗派。

“非遮”也即他空，是说一法以另一法来空。不仅觉囊派建立了此种观点，后来，萨迦派的香穹巴大师、噶举派的第七世噶玛巴以前皆承许为他空，宁玛派中，无垢光尊者以及明朗罗扎瓦也秉持他空观点。实际上，暂时的他空如小乘有部、经部，以及大乘唯识，这些都是不究竟的他空；外道所谓常有自在的我何时也不会空，这是最低劣的一种他空。释迦牟尼佛第三转法轮中所抉择的如来藏光明，在最后抉择时也是远离一切戏论的，对此种最究竟的他空，宁玛派也根本未予以否认。

麦彭仁波切这里所遮破的对境是不太究竟的他空派，这一点一定要清楚，否则，下面的辩论比较多，若仅从字面理解，似乎宁玛巴在对各宗各派进行挑衅，但实际上，不管宁玛巴还是其他宗派，我们所遮破的只是持执不究竟观点的寻思者，堪布根华于《浅释》中也说：凡堕入边者均非合理，未堕任何边者皆为合理。因此，最究竟的宗派及观点于此处并非所遮破的对象。

戊二（建立自宗无垢正见）分二：一、

真实安立；二、分开宣说。

己一、真实安立：

既然说格鲁派承许无遮见，其他宗派是非遮见，那宁玛巴自宗所持是何种见解呢？

前译自宗何观点？

“前译”指宁玛巴，从囤弥桑布扎到荣索班智达之间所译出来的所有经论称为前译，持执此种观点的教派称为前译派，也即宁玛巴。后译是指荣索班智达以后所译出来的经论，持这种观点的教派被称为后译派，也即除宁玛派以外的其他所有宗派。

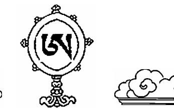
前译宁玛巴自宗如何承许呢？

无二双运大智前，遣诸所破之无遮，
引他非遮皆不许。

宁玛巴在抉择最后现空无二的入定智慧前，并不承许如“遮破柱子之实有”等遣除所破的无遮，也不承许“能取所取空而如来藏本体不空”等会引生他法的非遮。

于此处应注意的是，自宗对圣者入根本慧定与后得位作了辨别，虽于根本慧定前，自宗对无遮、非遮皆持否定态度，但于后得位时，自宗从空性角度亦承许无遮见。

己二（分开宣说）分二：一、无二智前



无有承认；二、后得时分开抉择。

自宗为何无遮、非遮皆不承许呢？

庚一、无二智前无有承认：

此二仅是心假立，实际二者均不许，

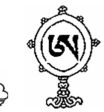
无遮、非遮二者实际均为心之假立，如单空——所谓的柱子不存在可以于分别念前显现，因此仅是心所假立；而“如来藏本体不空，其上的能取所取或依他起空”，这种说法也仅是分别念前假立而已。由心所假立之法，于抉择中观无二智时岂会有所承认？

远离遮破与建立，离意本来之法性。

为什么不承认呢？因自宗最究竟的见解或实相既远离无遮也远离非遮。

颂词中的“遮破”指无遮，“建立”即非遮，此二者均为心之假立，而究竟实相前，是远离一切思所的本来法性，对无遮、非遮二者皆已远离，这一点以言词无法诠释，以寻伺分别无法表示。

应该了知，修持过程中，若最究竟境界中仍有相状存在，则肯定未证悟最究竟的实相。因此，不论修持还是抉择见解，暂时的单空怎能称之为究竟见解？绝对不可能。对此问题，麦彭仁波切从其究竟智慧中流露出的金刚语具



有一种不共特点，在藏传佛教中，有些大德虽然在这方面辩论颇多，但也唯是耽著词句的意义，并未证得本来实相的法性密意。

诸位学人应经常祈祷传承上师加持：自己的定解一定要符合远离无遮、非遮究竟法性的本义。对此，我们也应以中观或密法窍诀观察自心，了知最究竟的法性不是实有之法也并非单空，此二者均属分别念的境界，若如此承认则不能获得究竟解脱。

庚二（后得时分开抉择）分二：一、真实承许；二、说彼理由。

辛一、真实承许：

若问仅思空性言，则当承认无遮见。

有人提出疑问：若仅从思维空性的角度，你们承许无遮还是非遮呢？

对此问题，自宗回答：仅从空性而言，可以承认无遮。

既然如此，你们前面已经说格鲁派的无遮见不合理，此处为何又承许自宗见解为无遮呢？

此二者具有很大差别。远离一切戏论的大空性应承许为无遮见，因远离一切戏论的大空性中无有任何可以建立之法，虽然远离四边的

大空性与破除一边的单空均称为无遮，但仅从空性而言，自宗宁玛巴可以承许远离一切戏论的究竟无遮见。

从字面来看，虽然皆称为空性或无遮，但他宗所谓的空性就如同碗中无水，这并非真正的空性，真正的大空性应该远离一切戏论、远离一切有无是非等执著，麦彭仁波切在《中观庄严论释》中也说："真实胜义完全是远离承认与戏论的，必须要以此来辨别清楚含义的要点，而单单依靠无自性的片面词句则无法认清。"

辛二、说彼理由：

印度具德月称师，藏地荣索秋桑尊，
异口同声一密意，建立本净大空性。

自宗承许这样的大空性并非毫无依据。中观应成派的创始人——印度具德大菩萨月称论师，在《入中论》、《入中论自释》以及《显句论》这三部论典中已广泛抉择了空性，并且在《入中论自释》中引用了"佛说万法皆无生"等教义说明"彼非彼生岂从他，亦非共生宁无因"这一道理，故其自宗见解应为无遮。

藏传佛教，尤其宁玛派当中，荣索班智达是宣说大圆满无与伦比的一位大师，在其《入大乘论》及《黑蛇比喻》等论典中皆已宣说了

无遮的见解，他说：以大圆满见宣说一切诸法如幻如梦，此如幻如梦既不是无遮亦不是非遮，应承许其为究竟无生。

印度的月称论师与藏地的荣索班智达，前者建立了中观应成派的大空性，后者则承许大圆满的本来清净，此二说法虽不相同，但其究竟密意却完全一致。

此法本来即清净，或本无有自性故，
二谛之中皆无生，于说无遮有何疑？

前面已从教证方面建立了自宗承许无遮的合理之处，下面从理证角度进行阐明——对自宗所许无遮之见勿需任何怀疑。

"此法本来即清净"，按荣索班智达大圆满的观点来讲，一切万法本自清净，若非如此，则将"本不清净的本尊观为清净"或"自身本非坛城而观为坛城"亦成无有丝毫利益，因此，根据荣索班智达的教理，以密宗观点可以建立诸法本来即是大清净。

"无有自性故"，依照月称论师大中观的教理也可如是成立。因诸法本来无生，不论自生、他生，还是共生、无因生，不论从哪一方面观察，诸法本性不可能存在，本来即是远离一切戏论的大空性。

不论从本来清净或是大空性的任何一个角度观察，一切万法于二谛中都不会产生，既然如此，对自宗所许无遮之观点又何必怀疑呢？毋庸置疑。《入中论》说：“于真性时以何理，观自他生皆非理，彼观名言亦非理，汝所计生由何成？”彼论又云：“如石女儿自性生，真实世间俱非有，如是诸法自性生，世间真实皆悉无。”二谛中皆无生的道理于《入中论》中宣讲得十分清楚，宁玛巴承许无遮又何须畏惧！

有人提出：如此一来，格鲁派承许无遮也应合理。

若从究竟大空性的层面上承许无遮，则无有任何错谬，我们也并未对格鲁派的所有教言进行遮破，但你等所抉择的无遮并非究竟空性，麦彭仁波切于后文讲到：“善妙说法良母后，实修童子未跟上。”可见，一味专注于一无所有的单空这一点，与无二双运的究竟实相实在无法相合，我们进行遮破的原因即是如此。

学习本论时一定要注意，千万不要认为：他宗是我们的所破对境，他们的见解一无是处。若相续中生起这种邪见，将会给自己带来极大的危害。前面已经讲过，麦彭仁波切作此破斥具有一定的密意，因为不论宁玛巴还是其他宗

派，都存在个别具有实执、误将暂时观点执为究竟的修行人，对于这样的观点，必须加以严厉破斥。

丁二（广说）分二：一、说明他宗观点不合理；二、宣说自宗观点无二双运。

戊一（说明他宗观点不合理）分二：一、总破他宗观点；二、别破。

己一（总破他宗观点）分二：一、所破不应理；二、此等现空非双运。

庚一、所破不应理：

柱子本来即清净，所剩不空毫无有，

柱子本性即是清净的，除此之外，所剩下不空的法丝毫也无有。

宁玛巴和格鲁派等许多高僧大德辩论时，经常引用柱子和瓶子进行说明，此处，麦彭仁波切也以“柱子”代表一切万法，说明诸法本自清净，无有丝毫不空之法。

“清净”与“空性”在某些场合中是同一个意思。此处说，从名言正量衡量时，柱子本体是自性清净的，所余不空之法一丝一毫也不存在。

若未遮破柱子无，说柱非实有何用？

如果没有遮破柱子的本体，也即对柱子本

体的空性这一点未进行宣说，却说“柱子非实有”之言词又有何用处？

宗喀巴大师为利益部分无遮根基的众生，暂时抉择了“单空”这种不究竟观点。《入中论释·善解密意疏》中说：“中观应成派建立不共的所破法，并非臆造的宝瓶等现法。若许此等是应破境，那么会引出世俗中根本无有宝瓶等现法的太过。”因此他说：“故尔应成派建立的所破法，应该是宝瓶等现法上的实有。”这种说法并不合理。因柱子本体就是空性，不能保留下来，但你们却强硬地将柱子的本体保留，认为它不空，而用另外一个实有的法来空。如果没有遮破柱子的本体而仅说柱子非实有，那此种观点有何用处呢？

庚二、此等现空非双运：

破除柱子之空性，与余显现此二者，

空与不空非双运，如黑白绳搓一起。

破除柱子实有后的“空性”，与所剩柱子本体之“显现”，就如同黑白两条绳子搓在一起，切莫将此二者说为空性、显现双运。

所谓的现空双运是指显现柱子的本体即是空性，而此空性也即眼识前所显现的柱子。若按照你们的观点“柱子的本体不空，其上的实

执空”，则已经空的实执与本体不空的显现二者是如何成立无二双运的呢？此二者就如黑绳与白绳搓在一起，黑绳的本体不是白绳，白绳的本体不是黑绳，根本无法双运。

现在很多人在诠释现空双运这一问题上确实存在许多瑕疵，比如“色不异空，空不异色”，他们将色法立于一处，而从他方另外寻找出一个实有抉择为空性。这一点只要翻开部分《心经》的讲义即能明显了知，其观点与格鲁派个别大德的单空说法不相上下。

宗喀巴大师所抉择的这种观点，在其《中论释·理证海》、《入中论释·善解密意疏》等论典中十分明显。而此观点并非大师最究竟的承许，在他给任达瓦的信函中，大师说：“我现在真正获得了圣者入根本慧定的境界，在它面前无有任何有、无等戏论执著。”但考虑到部分后学者的根基，大师于信函后面再三请求上师务必保密，在《甘露妙药》的结尾处也有类似要求保密的语句。虽然大师为利益部分根基的众生而暂时抉择了单空观点，但后来的有些大德却认为：宗喀巴大师的究竟观点即是单空。对此，麦彭仁波切在给札嘎仁波切的《辨答日光论》和给扃萨活佛的《辨答论》中一再重申：

我所遮破的对象，并非是对藏地雪域及佛教做出巨大贡献的宗喀巴大师，而是未通达大师究竟密意的个别人！

因此，如同黑白绳搓一起的现空双运，根本不能称之为双运。《入中论自释》中说：一法在另一法上不存在的空性并非真正的空性，仅是一种相似空性。

己二（别破）分二：一、遮破他宗所许自空；二、遮破他宗所许他空。

庚一（遮破他宗所许自空）分二：一、所许自空亦成他空；二、广说彼理。

辛一、所许自空亦成他空：

说柱不以柱子空，法性反以柱子空，

空基保留以他空，句与义之二他空。

无遮派的个别人认为：柱子不以柱子空而以其上的实有来空。非遮派的有些大德则认为：法性不空而以柱子等世俗显现法来空。一者是无遮单空，一者是非遮他空，他们皆将本来应该空的空基保留下来，没有空，而以其他法来空，故此二说法均不合理。究其实质，前者已成词句之他空，因所谓的“柱子不以柱子空”仅成一种说词，而真正需要空的法——柱子，已经保留了下来；后者则成了意义上的他空，

因其承许法性或如来藏本体不空，它上面的世俗显现法或不净依他起空。

上述两种说法与教证、理证皆有违害，为什么呢？佛经中说：眼以眼空、色以色空。对于《般若经》所讲到的意义，月称论师在《入中论》中以十六空做过详细阐释，宣说了从色法乃至一切智智之间皆以其自本体来空的道理，其中根本没有说柱子本体不空以其他法空、如来藏本体不空以其他法来空。

那佛经中有没有“如来藏不空”的说法呢？有。但佛经中所说的“不空”，是于圣者根本慧定前以远离一切言思的方式存在，并非分别念寻伺的境界，故与此处非遮的不空迥然不同。

所谓意义上的他空于佛经中确有记载，但词句上的他空即使翻遍三藏十二部也找不到其出处，因此，麦彭仁波切在下文以“呜呼”、“奇哉”等口气说：依汝等所许，不单与理证相违，且与释迦牟尼佛之圣教相违！

虽然格鲁派个别大德的承认与宁玛巴有所不同，但他们的究竟观点与宁玛巴中观的观点无有任何差别，这一点必须注意。在座修行人，学习格鲁、觉囊、宁玛等各宗各派教法的都有，学习《定解宝灯论》的过程中，切莫产生“宁

玛巴教法非常殊胜，其他宗派教法无法与之相比”的意念。为什么这样讲呢？各宗各派的高僧大德着重强调自宗观点时，必须破除他宗及自宗不太合理的部分说法，从而建立自宗无垢观点，对此不应产生任何怀疑，而且应对佛陀及诸高僧大德们的教言窍诀一字不漏地精进修持。正如前文所说，“噶当”意即将释迦牟尼佛所有的教法甘露一个字也不漏掉，全部作为调服自相续烦恼的窍诀教言进行修持，这一点相当重要。作为佛教徒，应了知各教派观点究竟并不相违，但暂时为调服某些众生而大力赞叹自宗的现象自古就有，完全是一种正常现象。

如是着重强调十分有必要。以前藏族的个别佛教徒在学习本论过程中，若未对此中所涉及的观点作细致分析，肯定会有不好的想法产生从而造下严重罪业。麦彭仁波切撰著本论的宗旨绝非如此，于其中着重破立的原因也并非让后学者舍弃他派教法，之所以如此遮破，只因在个别大德的著作中，确实存在与中观应成派观点不甚相合之处，故将此一一指出，通过辩论的方式抉择出一条真正无误的修行轨则。因此，在藏传佛教，诸多大德均十分提倡将辩论作为生起真正智慧的一种手段。



辛二（广说彼理）分三：一、总说相违；二、别说与理证相违；三、自许相违。

壬一、总说相违：

呜呼彼不以彼空，空基不空已留剩，

与色以色空教义，以及理证皆相违。

“呜呼”，有些讲义中解释为稀有的感叹语气。有人认为，这是一种悲悯的语气，因佛经中说万法皆空，但见到有人做出如此承许，真的非常可怜，内心对其生出悲悯之心并发出“呜呼”的叹息。

如此承许有何过失呢？自空派认为“柱子不以柱子空，以其上的实有空”，而他空派认为“法性不空而以有法空”，若按此二说法承许，则应该空的空基保留而成为不空，这样一来，从三个方面来说都有相违的过失：一、与释迦牟尼佛之圣教相违；二、与理证相违；三、与自宗所许相违。

首先，与圣教相违。所谓“色法不空而其上实有空”的说法，与“色以色空”之教义相违。楚西降央多吉在其所著讲义中引用教证说：非以他法空，色法以色法空。《般若经》中说：“色即是空。”释迦牟尼佛于《般若经》中如实宣说了“色由色空，乃至法由法空”的教义，

月称菩萨于《入中论自释》中对此理亦作了详细阐述。所以，若真如对方所许——“柱以柱不空”或“柱之法性不以柱之法性空”，则与“色以色空”之教义明显相违，作为佛教徒，对于明显相违于释迦牟尼佛教言的观点，是否有必要如此承许呢？请诸学者善自斟酌。

其次，与理证相违。《入中论》及其他中观论典中，都对中观共同五大因及应成派的不共四大因作了抉择，如金刚屑因、离一多因、有无生因、缘起因等等，以这些胜义因一一衡量抉择时，从眼等色法到一切智智之间，没有一个本体不空之法，比如柱子，以有无生因观察，即可得知柱子从未产生；通过离一多因抉择得出柱子本无自性，如石女儿。因此，一切万法（有法），皆为空性（立宗），远离自生、他生、共生、无因生之故（因），犹如梦境（比喻）。以此种推理抉择之后可以了知，绝对不存在一个不空之法。

最后与自己的承认相违。这一点颂词上不明显，但间接可以了知——若如上所许，则与自宗观点明显相违。为什么呢？你们一方面承认万法皆空，另一方面却说“瓶子以瓶子不空”、“柱子以柱子不空”，由此出现了不空之法，如

此一来，必定会出现自相矛盾的尴尬局面。

因此，你等自空派与他空派对上述问题实在应该引起高度重视，否则对释迦牟尼佛的经典恐怕也很难解释。

德巴堪布在其《定解宝灯论讲义》中说：中观他空派的说法于很多经典中可以找寻到出处，但自空派所谓瓶以瓶不空的说法，却于任何了义、不了义的经典中都难觅其踪。当然，并不是说自空派的观点一无是处，对个别根基的众生来说，这样的承许肯定具有一定利益，曾经释迦牟尼佛也说如来藏本体不空，以此方便，使诸多外道趋入了佛教。虽然佛经中确实无有“柱以柱不空”的说法，但个别高僧大德已经建立了此种观点，这还是有必要的，当今时代的人对现法的执著相当严重，若佛教也承许“外面形形色色的法不以自本体空”的话，有人也许认为：“佛教也并非什么都没有了，我还是可以入佛教的。”或许正是以此种目的，格鲁派暂时抉择了“色以色不空”的观点，但究竟必须承认“万法皆空”，否则，于事实真相面前绝对无有立足之地。

壬二（别说与理证相违）分三：一、观察一体异体；二、所破不成；三、文字纠缠

无有实义。

癸一、观察一体异体：

柱与成实柱二者，一体一遮另亦破，

他体虽破非柱实，柱体不空堪观察。

你宗既然承许“柱子本体不空，柱子上面的实有空”，那柱子的本体与柱子上的实有究竟是一体还是异体呢？

若承许此二者之间的关系如同火与火的热性、水与水的湿性一样，是无二无别的一体，如此必然导致“遮破一者则另一者也随之遮破”的结局，因为承认二者一体之故。

所谓的“遮破”也可以称为抉择空性，因为人们执著柱子存在，为了破除此种执著，将柱子抉择为空性，实际就是在破柱子。

一般来讲，对方肯定不会承认柱子与柱子的实有一体，麦彭仁波切在《中论概要》中针对这一点给他们发了一个太过：汝宗不能承许瓶以瓶空，与自宗观点相违之故；若认为瓶以瓶不空，则瓶与瓶之成实不应许为一体，因瓶以瓶不空则成实也应不空，或者瓶亦应空，以成实空故。

若承许二者他体亦有过失。虽然遮破了非柱的成实法，但柱子的本体仍然不空，其已经

成为胜义量之可堪观察处，但任何一法均经不起胜义量的观察，以胜义量观察不能遮除之法，连圣者亦遍寻不得，更何况凡夫。因此，若承许柱与柱之成实他体，则必定存在一个经得起胜义观察之法，那请你们一定要指点出来，使我等众生也可一饱眼福……

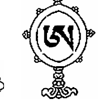
因此，柱子与柱子的成实他体根本无法成立，如果仍然如此承认，则对于中观应成派给中观自续派所发的三种太过[3]，你宗也将无法避免。实际上，经得起胜义观察的法根本不存在，麦彭仁波切在《中观庄严论释·文殊上师欢喜之教言》中说：“从胜义量的侧面来衡量，则如光明前的黑暗一般，在胜义中永远也不会成立，因此无有丝毫所建立之法。”

若谓成实未有故，不必分析一异体，

对方如果说：如此观察没有必要，因所谓的实有是名言中也不存在的一个法，故而不需对其作一体异体的分析。

在克主杰、甲曹杰等所著论典中也对此问题进行过辩解，并引用《释量论》的教证说：成实无体故，无需观察一体异体。

[3] 中观应成派对自续派发的三大太过：一、名言经得起胜义的观察；二、胜义量观察时不能遮破产生；三、圣者的入根本慧定将成毁坏有法之因。




虽无实法凡夫前，瓶子执为实有故。

实法虽然不存在，但仍旧可以对其进行辩论、分析，比如即使遍寻三千大千世界也无法找到实有之法，但凡夫对万法产生执著，认为一切法都是实有的，因此，你等所谓的实有虽不存在，但对其进行观察无有任何不合理之处。再比如人我与法我，根据《入中论》的七相推理进行观察，在身体的上上下下、里里外外进行寻找，所谓的我即使名言中也不存在，虽不存在，月称论师仍然对我与五蕴作了一体异体的详细观察。

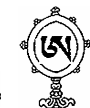
所以不要说“成实不存在之故，不需观察”，需要观察，如若真的不能观察，则对人我与法我也不应观察，但并非如此，历代高僧大德于许多中观论典中对此观察得十分透彻，为什么不能观察？应该观察。

癸二、所破不成：

不空瓶子之外法，所成实有为何法？

你宗在不空的瓶子之外，所成立的实有究竟是一个怎样的法？

中观应成派以胜义理分析时，眼等色法乃至一切智智之间的法均抉择为空性，那么，所说不空瓶子以外的成实法是怎样的？对于它的




颜色、形状等也请不吝赐教。

汝等了知所破相，实为荒唐可笑处。

《定解宝灯论》对宁玛巴教法尤其是中观观点十分重要，若能如实通达，则藏传佛教最主要的观点均可无碍了知。益西彭措堪布在其《定解宝灯论新月释》中引用了很多格鲁派、宁玛巴的观点，对于麦彭仁波切自宗讲得也十分清晰，希望大家仔细研读。

此处的“所破相”，以前译为“所破境”，虽然意义无有太大差别，但直译的颂词在理解上稍显晦涩难懂，意译则浅显易懂，也比较切合本义。

对方认为，学习中观时首先需要找到所破相，不论道所破还是理所破，若能找到所破相并进而遮破，之后即可证悟空性。

麦彭仁波切于此处用一种嘲笑的语气说：你们现在确实已经找到了所破相，它就如同石女儿子的好朋友一样，这样的所破相是从什么地方找到的？实在荒唐可笑。

对于这样一种所破相，格鲁派的个别大德也认为并不合理，章嘉国师在其道歌中说：现今年轻一代的智者，他们所寻找的所破相如同牛角一般，如此下去，法界母亲会舍弃我等，

独自远去的。为何说是如牛角般的所破相呢？牦牛头上的两只角不可能一体，都是分开的，同样，在柱子以外遮破了另外一个实有，使柱子与成实脱离，就像牛角一样完全分开了。

认识这样一个所破相真是很可笑，有什么用呢？人们一般都是执著瓶子本身，因此，你只要说瓶子空就可以了，没必要说瓶子上的实有空。这一点，大家都深有体会，比如对一个人说"瓶子拿来"，这时，他会将瓶子拿来，而不会问"要拿的是瓶子还是瓶子上的实法"。对凡夫来说，应该断除其对瓶子本身的实执，并不是将瓶子放在一边，而去遮破另外一个实有，如此既不符合凡夫自身的执著，也不相合教证、理证，因此，千万不要如此承认。

自续派论许所破，加成实等之鉴别，

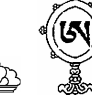
然就观察胜义言，加此鉴别有何用？

由静命论师、智藏论师、清辨论师等创立的中观自续派，将二谛分开抉择，在观察诸法时加上成实、胜义等鉴别，如胜义中实有法不成立等，如清辨论师在《般若灯论》中说："第一义中一物生等自体不成故。"

自续派在观察所破万法时经常会加上如此鉴别，这种现象自古就有。但就观察胜义而言，

加上此等鉴别又有何用处呢？格鲁派个别大德自认为所抉择的是中观应成派的见解，既然如此，为何转而如中观自续派所许那样，加上"柱子本体不空"等鉴别？这样一来，间接表明世俗中有了一个承认，但这明显与中观应成派的相关论典相违背，月称论师在《显句论》第一品中对分开二谛、加胜义鉴别等观点作了广泛破析，认为："因果所摄之法，于二谛中皆无生……"《入中论》中以石女儿为喻，说明不仅胜义中无生，名言中也不会产生；在任达瓦及麦彭仁波切的《入中论》讲义中也讲到：缘起的假象产生不包括在胜义中，胜义的自生即使名言中也不存在。

有关上述道理，麦彭仁波切在诸如两大辩论书及《中论概要》等很多论著中叙述得非常清楚。除麦彭仁波切的论典以外，自宗有关这方面的资料还是相当欠缺的，全知无垢光尊者《如意宝藏论》及堪布根华的《定解宝灯论浅释》中虽有说明，但也只是略微涉及，并没有像麦彭仁波切这样细致入微地分析抉择。因此，有心学修藏传佛教者，尤其学习宁玛巴的人，一定要对麦彭仁波切所述之教义认真分析思维，以求获得尊者不共的加持和智慧。




癸三、文字纠缠无有实义：

思若空性仅世俗，亦似无有柱子后，

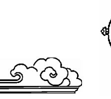
担忧咬文嚼字也，如此更成纠缠字。

对方认为：柱子以柱子本体来空，则名言中的柱子将不复存在，如此即有失毁名言的过失。如果名言中瓶子已经空了，那人们该如何提水？若名言中柱子没有，建筑工人怎么建造房屋？……

由于出现了上述忧虑，他宗于是开始斟酌字眼，并咬文嚼字地说“柱子以柱子不空，柱子上面的实有空”，以此等方式做文字上的纠缠，但你等或许并未发现，如此一来，文字上的过失更加难以避免。

如此宣说的并非麦彭仁波切一人，萨迦派等很多高僧大德也对此发出太过，即使其自宗论典也很难对此问题做出圆满解释，给自他平添了许多不必要的麻烦。

虽说如此，但从不同众生的角度来讲，这样的观点还是有必要的。也许有人认为：哪里会有这种实执，像我这样的人也不会这么想。承许这种观点的人并非普通的凡夫，这些高僧大德一定是有他们的密意，否则不会如此，而高僧大德们的辩论也是凡夫无法想象的。大家



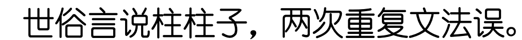

在学习、辩论过程中千万不要说“他们的宗派不好”、“他们的观点不究竟”等，以此造下恶业，尤其舍法罪是非常可怕的。法王如意宝晚年时，显现上也经常说：“我年轻时非常喜欢辩论，在这个过程中造了不少恶业。”在座的四众弟子有些也非常喜欢辩论，从一方面来讲也很好，但如果不懂辩论方法，可能会变成“吵架”，这就没有太大意义了。

对于某些说法所宣示的道理应该彻底精通，如此既可以增长智慧也能够帮助修炼自心，同时若能了知辩论方式，以清晰的思路打开自他二者的智慧，之后与世间人辩论也会轻而易举。因此，大家一定要观清净心，虽然对方所承许的暂时观点存在不合理之处，但应了知这并非此宗最究竟的观点，仅是为了度化部分根基而暂时如此抉择而已。

世俗说柱有即可，为何言彼彼不空？

如果仅是担心世俗中会有柱子不存在的过失，那你只需直截了当地说“世俗中柱子有，胜义中柱子空”就可以了，为什么一定要说“柱以柱不空”？

这里并非单单对柱子、瓶子进行辩论，而是以“柱子”、“瓶子”为例进而对万法如理抉

择的一种辩论，对此应如实了知。

若说此二是一义，其实并非一意义，

对方说，“世俗中柱子有”与“柱子不以柱子空”二者的意义毫无二致，完全相同，故说“柱以柱不空”亦未为不可。

所谓柱子已存在，与柱有柱不相同，

所谓的“世俗中柱子存在”，与“柱以柱不空”、“以柱有柱”等说法迥然有别。

为什么呢？世俗中有柱子这一点，一般人以根识即可现见，对此何者也不必遮破，释迦牟尼佛也说：万法于名言中存在。

如果说“柱以柱不空”、“柱以柱存在”，这显然说不通，必定导致下文所说之过失。

后者实际已承认，存在能依及所依。

“柱以柱不空”或“柱子有柱子”的这种说法，间接已经承认了它们之间存在能依所依的关系，虽然他们口头上不会承认，但事实如此也不得不承认。为什么这样说呢？世俗中柱子有，原本以一个“柱子”表示即可，而你们却说“柱以柱有”，这样一来，出现了两个“柱子”，其中一者是能依，一者为所依，这又有何必要呢？实在是多此一举。

胜义柱子不存在，何言柱以柱不空？



世俗言说柱柱子，两次重复文法误。

格鲁派个别大德认为“柱子不以柱子空，柱子以其成实空”，所谓成实，也即唯一的意识法。何为唯一意识法？麦彭仁波切在《中观庄严论释》中说：“如果存在一个真实独一的法，则十方三时的无量诸识只能唯一缘它……到最后，连认知这个所谓的‘唯一’、与其本身异体的有境也需化为乌有。”即是说，若柱子无实，则各人所见皆不相同，形形色色的显现十分合理；反之，若柱子成实，则一切识唯缘此成实法，如此下去，则形态各异的诸多显现均成子虚乌有。中观应成派通过理证推断时也说成实法根本不可能存在，如《中观四百论》云：“若有任何法，都不依他成，可说为实有，然彼皆非有。”因此，麦彭仁波切说：“万法若有一成实，诸所知成永不现，万法无一成实故，无边所知了分明。”

对方说：“柱子以柱子不空，柱子以实法空。”其实所谓成实之法于名言中也不能存在，因此遮破时，只需说“所见的柱子不是实有之法”、“所听到的声音不是实法”，根本没必要转弯抹角，从其他处找一个实法来破，然后说自己已经遮破了柱子。

麦彭仁波切从词句和意义上均如此遮破的原因是什么呢？一切众生最初产生我和我所的执著时，即是依靠万法本身产生的，无论如何也不能说：产生我执和我所执的因不是柱子，而是除柱子以外的实有。麦彭仁波切着重遮破的原因即在于此。

若是对柱子本体不遮破而去破除其上的实有，不要说中观应成派，即使中观自续派也不会如此承认。中观自续派认为名言中自相成实，但他们所说的成实也是指柱子本身，并不是除柱子以外存在的另一个实法。因此，这种观点确实值得观察，这并不是小问题，否则麦彭仁波切不会于多部论典中进行破斥。这也并非某某小僧人在辩论场合中无意间说错话导致的，此观点于宗喀巴大师的《善解密意疏》、《中论释·理证海》中均十分明显。

麦彭仁波切口口声声说所破不是宗喀巴大师，但却以大师所说教义作为对境进而遮破，这难道不是在破宗喀巴大师吗?

对于这一问题，麦彭仁波切在其他注疏中也曾做过论述，他说：宗喀巴大师证悟文殊菩萨的究竟密意后做了《三主要道论》，其中抉择最后见解时根本未承许实空。因此，大师暂时

抉择单空是有一定密意的，那是不是不能观察呢？可以观察。对此，即使佛陀也是开许的，针对佛陀的不了义经典，后学者应进行观察，也可以说“此经典应如何解释，否则有什么样的过失”等等。如此观察的过程中，并不是在遮破释迦牟尼佛的观点，而是在解释佛经的密意。同样，这里并非针对宗喀巴大师的观点进行遮破，实际上，宗大师暂时抉择的实空，若以《般若经》及龙猛菩萨的究竟观点来衡量，根本无法进行诠释，因此，我们将其解释为不了义，只是针对个别众生暂时承许而已，如此宣说无有任何过失。但后来格鲁派的个别大德认为：宗喀巴大师的最究竟观点即是单空，而将《金鬘论》等论典抉择的观点一概判为不了义。持此种观点者，并未了达宗喀巴大师的究竟密意，对此应予以严厉遮破。

此颂从胜义谛和世俗谛两方面进行观察，何为胜义？何为世俗？比如白天一切所做都是真实的，而晚上做梦是虚假不实的，二者观待而言，白天是胜义，晚上是世俗。同理，众生现在正在做梦，现在所有的显现都是假的，如幻如梦，所以是世俗；若能精进修持证悟实相本义，此时则称为胜义，因此，二谛的范围是

比较广的。总的来讲，衡量胜义谛的智慧称为胜义量，而衡量世俗假法的智慧则是世俗量。

大家首先应该分清楚什么是胜义量，什么是世俗量。当然，麦彭仁波切在后文说："纵经百年勤思维，若无宿修成熟因，具大智慧极精进，然却不能通达也。"前世未积累资粮、不具足缘分的人，对大中观、大圆满等名词即使花上一百年的时间研究也不见得精通。其实与即生潜心研究也应该有关系，宗喀巴大师传记中说：从 16 岁开始学习和研讨中观，40 岁时做了一部有关中观的论典，此书圆满完成后，于自相续中才真正生起了中观的境界。宗喀巴大师显现上也是经过数十年的精进努力才生起真正中观的境界，作为凡夫人，不要认为就像大活佛灌顶一样在几小时中就可生起如此殊胜的境界，所谓的闻思修并非一天两天、一年两年的事情，藏传佛教个别僧人的闻思精神非常值得我们学习，他们从来没有"我马上得到什么什么境界"的想法，而是始终持"活到老、学到老"的态度努力闻思，力求断除自相续的各种增益。因此，不要因为不懂而放弃中观方面的闻思修行，应经常观想、反复思维，中观的境界才会逐渐生起来。

"胜义柱子不存在，何言柱以柱不空？"你们所讲的"柱以柱不空"根本没有必要，从胜义角度观察时，可以直接说明胜义中柱子不存在，就像中观自续派那样加一些鉴别。中观应成派抉择圣者根本慧定时根本不会如此加鉴别，虽然应成派在辨别后得时也会加鉴别，但这并非应成派自宗。

因此，若于胜义中观察，只需直截了当地说胜义中柱子不存在，因以胜义量观察时，柱子的一点一滴也不存在，远离一切戏论，你们究竟为什么要说柱以柱不空？这种说法实在无有任何必要。

"世俗言说柱柱子，两次重复文法误。"若认为世俗中柱子不能空，故此承许柱以柱不空。既然如此，那你只要说世俗中柱子有，没必要"柱子、柱子"重复两次，这样说既不符合简单的语法，也不相合世俗人们的语言习惯，即使幼稚园的小朋友也不会如此宣说。

在藏传佛教的一些辩论场所，不论格鲁派还是宁玛巴，对"柱以柱不空的究竟密意何在"这一问题辩论的都是比较多的。一般来讲，对于一个宗派的说法，作为凡夫人很难了知，但通过麦彭仁波切的抉择，我们只需说：胜义中

柱子不存在，名言中柱子有。没必要千方百计地做文字游戏，反而使自己的过失更大。

壬三、自许相违：

若自不以自身空，自存在时以他空，
所破他法若无有，则违所许自不空。

汝宗认为：自本体不空，于自法存在的同时以他法来空。这样的他法即使牧童也不会对其产生执著，那对此进行破斥有何必要呢？我们破斥的目的，就是要遣除众生相续中的实有执著，而众生对柱子以外的实体是否会出现执著呢？根本不会。就连牦牛也只是对草和水的本体产生执著，见到草就会吃、见到水就会喝，除此以外，它们根本没有执著草、水以外的另一个实体，既然如此，遮破这样一种实体到底有什么用呢？不具任何实义。

对方反驳说：不是这样，法自己的本体是空的。如此一来，岂不与你们自宗所许相违了嘛，原本承许"自体不空以他法空"，现在又反过来说"柱子本体空"，当然，此观点与佛经密意及诸高僧大德们的说法十分相合，但与汝等自宗很明显地出现了自相矛盾的局面，你们如此反复的究竟密意到底何在？

在这里，可以自然而然地了知，格鲁派的

观点确属他空派，前面也说过：格鲁派是词句上的他空，觉囊派是意义上的他空。为什么说他们是词句上的他空呢？真正来讲，其实他们内心也许并不承认他空，格鲁派非常重视第二转法轮的教义，但词句上确实出现了他空的说法，因此，从见解来说，格鲁派已经成了他空派。后来有些高僧大德也说：瓶子以瓶子不空这种说法，实际就是他空，除此之外，再没有另外的他空了。

这样的辩论，并非由贪执自宗嗔恨他宗所引发，而是非常公正、平和的一种辩论。在辩论过程中，我们也应详细观察，究竟应该从哪方面断除自相续的实执，这样必定会有所收获。

下面宣讲他空的相关道理。真正的他空应该是意义上的他空，这一点，觉囊派以及宁玛巴都是承认的，在麦彭仁波切的《如来藏他空狮吼论》及全知无垢光尊者的《大圆满心性休息》、《如意宝藏论》等论典中都讲到了他空，但他们从语句上并未承许自己是他空派，而宁玛巴的明朗罗扎瓦及其传承下的个别大德则承许他空，语句上也已经明显地宣说了。那他们所许的他空与此处所破之他空是否相同呢？完全不同。明朗罗扎瓦等认为：如来藏的本体以

如幻如梦的方式存在。他们认为如来藏空，但空的方式并非相似空。与此种了义观点结合，《涅槃经》、《楞严经》中的许多观点也就很容易解释了。

有关自空、他空的辩论是相当大的，法王如意宝说：以前在石渠求学时，有时一晚上都会针对这一论题进行辩论。不过，堪布根华不太喜欢辩论，他在解释第一个问题时说："自空他空互相争议大，若堕现空之边则有过，现空不违双运宗派胜，持此岂非已胜一切宗？"

庚二（遮破他宗所许他空）分三：一、他空非真实空性；二、以比喻阐明此理；三、对此赞叹应成非理。

辛一、他空非真实空性：

通常依他之空性，决定不是真空性，

通常而言，依靠其他法成立之空性决定不是真空性，无论是"柱子以柱子本体不空以其实有空"的空性，还是"如来藏不空以依他起来空"的空性，依靠释迦牟尼佛抉择的空性之理进行衡量时，它们都不能称之为真正的空性。

辛二（以比喻阐明此理）分二：一、如马牛喻不成双运；二、如水月般无二双运人皆得证。

壬一、如马牛喻不成双运：

马上虽不成立牛，岂能确定彼马空？

比如看见马上没有牦牛，这时能以此决定马为空性吗？瓶子的本体不空，而其上柱子存在也好不存在也好，对瓶子有什么关系呢？这只能算是一种相似的空性，月称论师在《入中论自释》中引教证进行说明："经说：'大慧！于一法无一法之空性，是一切空性之最下者。'由牛非马故说牛非有，不应道理，自体有故。"马与牛的比喻即来自于此。

觉囊派当中，如觉囊全知在《了义海》中将如来藏抉择为如幻如梦，并未承许其与外道常有自在的我无有差别。外道认为"有一个常我，对这个我，任何人也不能观察，他是常有自在的"，因此我们也不能说"如来藏是不可言说的，是常有的"，这样一来，内道所说的如来藏与外道的常我则成了无有差别。

觉囊全知在很多佛经中都有授记，说他将来会弘扬他空法。在佛教历史上，布敦仁波切是自空派非常了不起的一位大德，有一次觉囊全知欲与其辩论，布敦仁波切为观察缘起，随手翻开《大鼓经》，发现其对觉囊全知授记得十分清楚，觉得自己若辩论肯定不会获胜，故而

不想辩论。第二天他便对侍者说:“今天若有上师找我，你就对他说布敦上师到其他寺院讲经了。”之后自己便住在旁边的房子中没有出来。觉囊全知来了之后，听说布敦上师讲经去了，于是对其住房右绕三匝，并以一般辩论的姿势，对房子用右手拍左手做了三次，此时，布敦上师躲避的房子裂开，之后，觉囊全知便离开了。此后，布敦上师对他空也生起了很大信心，但并未舍弃自己的观点，后来布敦上师圆寂时，其弟子于光明境界中见到上师对他说:“千万不要放弃自空派，此观点十分殊胜。”

当时，觉囊全知认为自宗观点非常殊胜，专门做了他空派最有名的一部论典——《了义海》。宗喀巴大师也做了《辨了不了义》以破斥其观点，但大师于其中并未提及觉囊全知的名字，黄教的说法认为:《辨了不了义》全部是在破觉囊全知的观点，但宗喀巴大师并不像凡夫辩论一样指名道姓，并针对此人开始宣说种种过失。也有人说：宗喀巴大师到人间有两个目的，一个是度化克主杰和甲曹杰，另一个目的就是要写《辨了不了义》。

有些后学者，不要将自己分别念虚空中出现的少许光明境界当作外界广阔虚空中的大光

明，实际上，我们的微小智慧就像牛蹄迹中的水，而他人的智慧却如同广阔无垠的大海一般。前辈高僧大德都是通过长时间的苦行精进修持的，因此有智慧的修行人，不要因为得到几个仪轨的传承或灌顶就心满意足，这不是真正的修行人。

见彼马匹于牦牛，有何利益有何害？

见到马匹上没有牦牛这一点后，对证悟马的空性有何利益有何害呢？此二者之间不存在任何利害关系。同样，现在见到瓶子时，所谓实法的有或没有，对破除执著瓶子这一点有什么利害吗？比如普通的牧童等世间人，他们并未见到瓶子上的实法，虽如此，仍然对瓶子存在相当大的执著，因此破除这样的实法对他们来说无关痛痒。

抉择空性时，一定要对法的本身进行抉择，像有些人认为那样——破除实法后的空性与色法本体的显现二者成为无二双运，这一点根本是不合理的，也没有任何必要，与黑白绳子搓在一起无有任何差别。真正的现空双运，就是柱子本体为空性，虽是空性却可以如实显现。虽然此种现空双运的境界很难在凡夫人的心识前出现，但通过此种方法进行抉择后可以发

现——如黑白绳搓一起的现空双运实在不合理。

是故不空轮涅法，不成有法与法性，
现空双运与有寂，等性于此悉无有。

若如此承许的话，则所空的实有与不空的柱子、瓶子等，以及空的轮回与不空的涅槃，它们之间根本不能成立有法与法性的关系。但从真正意义来讲，有法与法性是同一个，涅槃即是世间，世间的本性就是涅槃，《中论》中说：“涅槃与世间，无有少分别；世间与涅槃，亦无少分别。涅槃之实际，即为世间际。如是二际者，无毫厘差别。”《辨法法性论》中说：“其中法所立，即是说生死，法性所安立，即三乘涅槃。”所谓的有法是指生死轮回，而法性则指三乘涅槃，轮回、涅槃之间实际是有法与法性的关系，因此轮回就是涅槃，涅槃即是轮回。若未通晓此理，将不空的法与空法二者强加在一起，根本不能成立法与法性的关系。

不仅如此，所谓的现空双运、有寂等性等说法也将无法立足。所谓的现空双运可分入定、出定两种，入定的现空双运远离一切有实无实，是真正的现空双运，龙树菩萨说：“离有实无实，双运乃佛陀。”出定时的现空双运是指如水月一

般，柱子的显现即是空性。此理首先通过中观推理进行抉择，之后于自心不断串习——一切都不存在，皆是如幻如梦的。

若认为如来藏本体不空或柱子本体不空，以这样的他空方法进行抉择时，所谓现空双运的概念以及有寂等性等说法都将不复存在。《中论》说：“以有空义故，一切法得成；若无空义者，一切则不成。”因此，若诸法为空性，则现空双运、有寂等性皆成合理；若诸法本体不空，则不论是名言中的因果轮回，还是胜义中远离一切戏论的境界，都将无法合理抉择。

一般来讲，无遮可分两种，一是辨别后得时的无遮，所谓辨别后得即指瑜伽士已彻证真正能取所取无二之空性，于后得时，日常的行住坐卧等威仪仍旧随顺一切世间规律，此时中观有所承认。另一种是究竟入定时，即抉择究竟中观见解时，以圣者根本慧定为主，无有任何承认。因此，中观是否有承认、入定有没有执著，对这些问题应详细分析，中观应成派所抉择的正见是圣者根本慧定的境界，其前不存在有无是非等任何戏论，否则，即不能成为究竟实相。如此抉择时，从万法空性的角度，暂时可以承许为无遮。对此没有必要怀疑，从释

迦牟尼佛到后来中观应成派的所有传承上师皆于各自论典中抉择了无遮空性，但若像无遮派个别大德所许“自本体不空而以实体空”，或如非遮派所说“法性不空而以二取法空”，如此抉择则不符合真正的般若教义。

对真正的中观境界进行抉择是非常困难的。藏传佛教的寺院中，有很多智慧超胜的高僧大德从小就通过辩论等方式对此进行抉择，至今仍有许多问题未能得出究竟圆满的结论。不过，通过辩论方式抉择，对打开自相续的智慧大有助益，有些人认为自己的修行境界非常好，但却经常入于昏睡或无记的状态中，这样的修行不会成功。老年人可能听不懂中观所讲道理，但《中观四百论》中说：“薄福于此法，都不生疑惑，若谁略生疑，亦能坏三有。”在听到如此殊胜的空性法理时，若心中认为：“诸法可能是空性的吧？”“人我和法我也许不存在吧？”这时在自己的阿赖耶上已经种下了善根，以此为因，或许来世遇到殊胜的空性法门，也可以成为辩论非常厉害的小僧人……因此，诸位修行人应对殊胜的空性之理生起信心。

现在有些人，不要说大中观、大圆满，仅仅是拜拜佛、吃吃斋，当然与一般视佛教为迷

信的人相比，能够做到这一点已经非常好了，但如果想脱离轮回苦海，就必须手持中观的宝剑，奋力斩断自相续中无明邪见的网罟，如此方能获得真正的究竟解脱。长期坚持不懈地闻思修行，是很多出家人及历代高僧大德的风范，藏传佛教对这一点历来都是最为重视的。在座各位以后回到自己的寺院，能否具足现在这样的闻思条件和机会非常难说，因此，大家一定要珍惜现在的宝贵时间，努力精进地闻思，这一点非常重要。

壬二、如水月般无二双运人皆得证：

前文以马和牛的比喻说明他空不能证悟双运之理。下面继续以水月的比喻，说明若他空是真空性则应极易证悟。

如说水月非真月，天月空与水月现，

若是无二之双运，谁皆轻易证双运。

水中所显现的月影并非真正的月亮，如果认为：天月于水池中不存在这一空性与正在明明朗朗显现的水月，此二者即是无二双运。这样一来，倒是每一个人都很容易证悟此种现空双运的道理了。

稍有辨别智慧者皆可了知：水月正在显现，此显现中不存在天月，因天月具足遣除黑暗的

能力，而水月虽然显现却根本无有这种特点。但若认为“水月与天月之间是现空双运”，这一点确实任何人都极易了知，但释迦牟尼佛以及诸高僧大德所抉择的现空双运似乎并非如此！

正如前文所讲，即使牦牛所执著的也只是草和水的本体，而并非草和水上的实有，因此，若仅破除实有即可证悟现空双运的话，那毋庸置疑，山上的牧童早已获得这种“殊胜”境界了！

“牧童”一般用以比喻非常愚笨的人，在山上放牦牛的牧童根本不会思维中观等甚深的道理，所以，经常将他们比作愚笨者。但也有个别的牧童是非常聪明的，以前德巴堪布经常都是一边放牧一边思维中观等方面的道理。

在宗喀巴大师《菩提道次第论》及《善解密意疏》中都抉择了此种自体不空的观点，但宗喀巴大师具有一定的密意，释迦牟尼佛也曾在不同根基众生前分别抉择了声闻、缘觉、菩萨三乘，因此，对于一些实空根基的众生，修持这种教义肯定会有利益；还有一部分众生，他们不承认实空，而是持宗喀巴大师最究竟的观点，对于此类修行人，没必要对其发出太过。

那麦彭仁波切如此发太过[4]的原因何在呢？有些修行人并不是实空根基，他们在实空修法上无法得到任何利益，因此通过这种方式进行破斥，使之了知宗喀巴大师最究竟的密意。基于这一目的，麦彭仁波切在这里着重作了破斥，发出了诸多太过。

对宗喀巴大师暂时抉择的单空观点，后学者应如此理解，而大师有关究竟观点的论著，如有关密宗见解的论典——《甘露妙药》，是在大师现见金刚手菩萨之后撰著的；后来亲见文殊菩萨，于是又造了《三主要道论》。夏敦格西讲《菩提道次第论》胜观部分时也说：“宗喀巴大师在《三主要道论》中已经讲到了他最究竟的见解，如颂云：‘何时分别各执著，无欺缘起之显现，远离所许之空性，尔时未证佛密意。’”格鲁派自宗也是如此承认的。也有人说：“宗喀巴大师年轻时所做的论典见解并未圆满。”对此说法，上师法王如意宝说：“这种说法不太合理。宗喀巴大师是文殊菩萨的化身，虽然显现上由文殊菩萨加持之后见解才得以圆满，但不能因此说其年轻时的见解不圆满，应该说是大师于

[4] 太过：通过推理方式给敌宗发过失，使对方不得不承认自方观点，若不承认则自许相违，或使自宗陷于进退两难的境地。

不同众生前显现的不同法门。”

总而言之，对方始终将遮破实有这一点作为空性，以期将来能够与瓶子的显现双运，但是你们一定要当心，千万不要把这样的空性不小心弄丢了。以前有位母亲留了一块酥油想在春天来的时候再吃[5]，但她的孩子每天缠着母亲想要吃这块酥油，母亲告诉他：“现在还不能吃，等春天老人来的时候再吃。”一天，有路人经过，孩子便问他：“你是不是春天老人？”那人说：“我是春天老人。”孩子非常高兴：“太好了！我母亲有块酥油，一直等着你来了再吃。”那人一听，就说：“那好吧，你现在可以把那块酥油给我。”之后把酥油带走了。母亲回来时，孩子兴奋地对母亲说：“我们现在可以吃酥油了，今天春天老人已经将酥油拿走了……”

现在有些人，已经对实法证悟了空性，但意义上并未证悟，这种现象比比皆是。比如，认为月亮虽然没有，但它的影像还是存在的，他们将这样的影像与显现双运。我们这里的个别修行人，出家很多年了，但亲人、朋友的照片还是不愿舍弃，经常对上师说：“请上师加持，

[5] 在藏地，一般人都会留些酥油以备春天食用。

这是我的亲人、朋友……”他们已经将人证悟为“空性”，认为这些没有任何意义，但对“影像”还未证悟空性。当然，想要短时间内断除有点困难，不过，自己还是应该渐渐地把这些看破、放下，否则，本体上证悟“空性”，但影像还是不空，这样确实有点麻烦！这一方面是开玩笑，但另一方面，欲界众生本来贪心很强烈，如果经常回忆往事，很有可能依靠小小的因缘生起烦恼。因此，要看破的话，就“本体”和“影像”一起看破，断绝引生烦恼的后患，这样比较好。

辛三、对此赞叹应成非理：

牦牛非马人皆知，现量目睹牦牛现，
为何诸大尊者说，证悟此义极稀奇？

此处以不满的语气说：牦牛不是马，这一点稍有辨别能力的人，在现见牦牛时即会了知其上无有其它动物。牦牛的显现与其上不存在马的空性，若将此二者证悟为现空双运，那从释迦牟尼佛到诸位高僧大德为什么一致宣说证悟此现空双运的意义极其稀奇？不应如此宣说。

释迦牟尼佛在菩提树下现前圆满正等觉果位后，亲口说道：“深寂离戏光明无为法，吾已



获得甘露之妙法，纵于谁说他亦不了知，故当默然安住于林间。”龙树菩萨也说：“证悟此等法性空，一切因果缘起法，稀有又此极稀有，稀奇又此极稀奇！”诸高僧大德均异口同声对此稀有境界大力赞叹。但是，若此甚深稀有的境界就如牦牛非马的现空双运一般，为何如此众多的高僧大德对之齐声赞叹，实在不应理！

一切万法的空性就是它的本性需要空，若其本性未抉择为空性，则根本不能称之为现空双运。《中观四百论》中说：“见境无我时，诸有种皆灭。”色声等外境本无实有，众生却执为实有，因此，若对外境未证悟无我，则相续的烦恼也很难断除。《释量论》中说：“断德失相连，贪及嗔恚等，由不见彼境，非由外道理。”贪嗔等由外境的功德和过患引生，通过了知外境空性，即可证悟无我。

因此，应将牦牛的本体抉择为空性，虽本体空性，却不灭显现，显现的同时未舍弃空性，此现空双运的稀有境界，是所有高僧大德和诸智者们同声赞叹的，如此赞叹具有甚深的含义，也是非常合理的。若“牦牛上无有他法或如来藏上不存在不净依他起”这一点即为空性，那诸位高僧大德没必要以各种教理抉择、百般破

立，稍有心识者都会一清二楚，因此，一定要了知万法本体即为空性，由此断除自相续的实执。

从一些老修行人的切身体会来说，若内心真正证悟空性时，所见所闻皆无实体，虽然显现，但其本体无论如何都是空性的。证悟空性有很多方法，比如通过上师加持，或者自己实修，但现今分别念较重的个别人，最好是依靠中观推理进行抉择，通过多方观察并于自相续当中逐渐串习，这时生起的境界也会比较稳固。通常而言，渐次根基者一般不会通过上师灌顶和加持马上证悟，因此，按照《中观六论》中所讲的方法进行抉择更为殊胜，而通过此方式抉择的注疏论典不论汉传佛教、藏传佛教都非常多，具智慧者可以多方参考。

也许有人认为通过上师的灌顶和加持，自己已经证悟。对此应作详细观察，有些人只要见到一个上师就去求灌顶、加持，而且上师也对你说已经证悟到某某步境界。但没过两天，上师就消于法界、无影无踪了，而你的境界也随着上师消于九霄云外。这时，自己开始捶胸顿足，后悔不已，于是咬牙切齿地说：“这个上师肯定是假冒伪劣的……”

年轻有智慧的人还是需要系统的闻思，在此基础上如理修行，这样很容易生起现空双运的境界，这时所生起的境界任何人也无法遮破，因为是依靠诸佛菩萨和自己的智慧抉择出来的，即使佛陀现前也不会有所改变。《般若灯论》中讲到一个比喻：远看海上黄花，心中默想花根必存于海中无疑，再次观察发现，此花似现于海中实乃缘起显现而已。这种花据说在有些国家确实存在，其根虽于海面上显现，但于何处也难觅其踪影。同样，人我、法我表面看来似乎存在，有“我在走路”、“我在吃饭”、“我的房子”……可是真正观察，“我”根本不存在，到底是“谁”在走路、“谁”在吃饭，“房子”根本不存在，怎么就成“你的”了？正如荣索班智达所说：若已通达外境皆为等同，了知自心皆属迷乱，此时即已证悟空性。不论外境好或不好，都与法界无二无别，仅是自心迷乱习气的显现而已，实际根本不存在，这一点是任何智者都无法遮破的。

现今的社会环境十分复杂，到处充满着麻痹人类思想的流毒，因此，每个人不应仅在口头上说，而是内心真正对佛教生起定解，这一点特别重要。修行人虽然在寂静地方自己修持，

但若是逃避人群，又如何度化一切众生脱离轮回苦海？但反过来说，在面对形形色色的众生、复杂多变的社会时，若自相续不具足定解，自利尚且难保，又何谈利他？因此，以定解摄持自相续，不要使自己的修行半途而废，否则真的太可惜了。

麦彭仁波切也说：现在的大多数人对词句十分耽著，能够品尝甚深法义妙味的极其稀少。因此，所谓的闻思修行，不应仅于词句上耽著，对一字一句的含义都应细心体会，运用到自己的相续当中。显宗与密宗其实大同小异，大可不必以过多分别寻伺强加区分，显宗有其殊胜的抉择方法，密宗也有不共的窍诀，不论有缘修持何法，关键是自相续要生起真正的定解，这一点至关重要。

戊二（宣说自宗观点无二双运）分四：一、以喻说明自宗观点；二、此以瑜伽现量可见；三、如此承许不堕常断之边；四、许此境界极为稀有。

己一、以喻说明自宗观点：

故自宗许观水月，水月本性毫不得，

无而现见水月时，虽是无遮却可现。

自宗承许：水月的空性并非天月不存在，

而是眼前所现之水月，虽然显现，但显现的同时，于其里里外外、上上下下何处也寻觅不到水月一丝一毫的本体。

麦彭仁波切在这里以窍诀方式为我们抉择了诸法的究竟实相，虽然诸位高僧大德本体无二无别，但显现上来说，麦彭仁波切他老人家的智慧确实无与伦比。

此处说，就如同水月一样，万法的本体虽是空性，但空性之中不灭显现，这才是真正的现空双运。确实，通过详详细细的观察，内心深处真的认为：一切显现如同眼前的水月一般，虽然显现，但正在显现的本体即是空性，空性的同时却可以无欺显现。

《入中论》说："如是一切法虽空，从空性中亦得生。"《三摩地王经》中也有"清净皎洁之明月，现于清澄之水池，虽无自性可显现，一切诸法如是观"等词句，意即是说，天空中皎洁的月亮可以现于水池之中，但显现的同时，无有丝毫自性，虽然无有自性却仍然不灭显现，对一切诸法皆应如此观修。

密宗也认为，一切诸法本来清净，本净之中可以无勤显现，而一切所现均是智慧的游舞。全知无垢光尊者《大圆满心性休息大车疏》在

抉择见解时，也专门引用了水月的比喻，对此，大家应牢记于心。

宗喀巴大师在《菩提道次第论》胜观部分中讲解的方式与此处基本无有差别。一般来讲，宗喀巴大师对中观的抉择采用了两种方式，一种即是水月的方式，而另一种则是针对渐次根基者，他说：众生的执著有三种，即水月般的执著、月亮成实的执著、无有月亮的执著，三者中，最后一种执著不能破，而实有的执著一定要破。

无论如何，自宗在实修过程中亦应如此，了知日常生活中所见所闻的一切法都不是正量，虽然显现，但显现的本体就是空性。不过，凡夫人很难通达现空双运的甚深含义，通过水月的比喻了达自心本体，经常串习，这一点非常重要。

己二、此以瑜伽现量可见：

空性显现凡夫前，虽似相违于现见，
诸智者以奇语赞，说此双运真奇妙！

有人认为：既然说现空双运，为什么显的时候空观不起来，空的时候显观不起来呢？凡夫人由于不具修持，且二障未无余灭除之故，现空无二的智慧还不能现前，只能依靠教理及

上师的指点了知。因此，我们现在应努力积资净障、精进修持，使相续中的所有障碍无余消尽，这时现空无二的境界也会自然而然地显现。

如同水月般空即是显、显即是空的双运境界，在烦恼、所知二障尚未清净的凡夫面前似乎相违。因凡夫的相续毕竟有限——柱子显现时，怎么空也空不了；但以中观理抉择，柱子真的是空性，这时，前面的显现又不知躲到何处去了。凡夫即是如此，显现与空性二者很难同时在心前生起，就像质量绝佳的望远镜，虽然能够显现极远处的山河大地，但对自己眼前的细微色法却模糊难辨。

这就是凡夫人的境界，在未到达一地之前，从道理上虽然可以抉择为空性，但真正遇到违缘时却怎么也空不了。根登群佩说：以理观察时，我确实不存在，但在针刺破手指时仍然疼痛难忍，这时好像我又存在了。这种说法是针对初学者来讲的，若能精进闻思修行、积累资粮、忏悔罪业，获得一地时，现即空、空即现的境界会自然而然生起的。如此殊胜的境界凡夫虽然不能马上生起，但若已从道理上了知万法空性，对于压制自相续的贪嗔痴等烦恼还是十分有帮助的。

如此殊胜的境界，凡夫面前现似相违，于圣者前却根本不相违，对此，自古以来的诸传承大德们一直在齐声赞叹，认为这样的现空双运奇妙无比，异常稀有！无垢光尊者也说：无有能取所取的瑜伽士所见到的显而无自性真的很稀有。无有能取所取的瑜伽士面前，虽然可以见到万法之显现，但显现的同时却无有丝毫执著，这是凡夫人无法想象、非常稀奇的。《大幻化网》说："奇哉极为稀有法，一切圆满佛陀密，无生之中生一切，正值生时无有生。奇哉极为稀有法，一切圆满佛陀密，无灭之中灭一切，正值灭时无有灭。奇哉极为稀有法，一切圆满佛陀密，无住之中住一切，正值住时无有住。奇哉极为稀有法，一切圆满佛陀密，无缘之中缘一切，正值缘时无有缘。奇哉极为稀有法，一切圆满佛陀密，无来去中现来去，正值来去无来去。"其中以五种稀有句赞叹了这种境界。

在我们仍未得地之前，真正现空无二的境界很难生起，但与其相似的现空双运仍可显现，比如通过中观理的观察可以了知万法的确不存在，如同水月、幻影、梦境一般，这种境界也是极其稀有的。因此，应该依靠中观的推理将

万法抉择为空性，为什么呢？《三摩地王经》中说：“眼耳鼻非量，舌身意亦非。”凡夫所见到的一切都是假象，若了知这一点，就不会再对其产生贪执，之后继续修持使自己的身心得以转变，这就是修行。

对此现空无二的境界，诸高僧大德都异口同声地赞叹，因为这就是一切诸佛最甚深之秘密，若谁已经通达，谁就是真正的瑜伽士，是真正的高僧大德，是真正的修行者。

己三、如此承许不堕常断之边：

若从空性分衡量，无有丝毫不空故，
虽可断定说无有，然而于无之自相，
未曾失去之同时，不灭之中可显现。
未失现之自相时，安住无基大空中。

如果从空性角度衡量，包括如来藏在内，轮涅所摄的一切万法无有丝毫不空之故，虽然可以断定其为“无有”，但在“无有”之体相不舍弃的同时，不灭之中也可以显现万法。

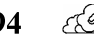
万法皆为空性，虽可说为“无有”，在“无”之自体不灭的情况下也可以显现；而正在显现之时，不舍弃“现”之自体而安住于无基大空性当中。也就是说，从空性来讲，一切万法皆是空性，但所谓“空性”之体相不舍弃的同时

可以显现；显现之时，“显现”的体相不舍弃的同时安住于无基空性之中。这样的境界，在凡夫地时欲想真正证悟有一定困难，但万法的实相即是如此。

第二转法轮即抉择了此种空性境界，那第三转法轮及密宗是否如此承许呢？也是如此承认的。这一点在《宝性论》中宣说得非常清楚，如颂云：“心性如虚空，无缘亦无因，无聚亦无生，无灭亦无住。[6]”密宗将一切万法抉择为本来清净，实际密意无有二致，《智慧漏解续》中说：“无二取忆念，无佛无众生，无法无法性，一切皆无有。”从密宗角度来说，也是对于一切万法无有能取所取等忆念，没有佛和众生、没有法和法性，一切都是不存在的。因此，从空性角度衡量，一切轮涅万法没有丝毫不空，虽可以断定其为空性，然而此空性并非外道所说之空性，其中存在一定的界限。

虽然承许为无有，但却不能将“无”的自相舍弃，宗喀巴大师在《三主要道论》中说：“了知以现除有边，以空遣除无有边，缘起性空显现理，不为边执见所夺。”在“无有”的同

[6] 后魏中印度三藏勒那摩提译颂为：“净心如虚空，无因复无缘，及无和合义，亦无生住灭。”



时，其体相不舍弃而显现，以此可以遣除无有边；在“显现”之体相不舍弃的同时，其本体即为空性，以此即可遣除有边。堪布根华将“色即是空，空即是色”的教证也引用于此处，以此可以说明，万法正在空的同时，显的体相也不会舍弃，这一点通过水月的比喻说明即很容易理解，水月的本性即是空的，在“空”没有舍弃的同时，水月也可以无误显现；同样，万事万物可以不灭而显现，但显现的同时，也是安住于无基大空之中。

这样的境界，以凡夫分别念是否可以显现确实很难说，但对空性有所证悟的人来讲，的确是可以显现的。全知无垢光尊者说：“现而不成就。”如水月虽然显现，但其实体却无论如何也找不到。又说：“空而不成无。”虽是空性，但也并非以空的缘故而成立无有。尊者说：“诸位当了知，一切万法皆住于无二大自性之中。”这一点与麦彭仁波切的密意非常吻合。我们也应如是对待万法——诸法虽然显现，但不成立为有，一切显现虽是空性，但并不成立实空，均是安住于无二大自性中。

“空时未舍弃显现，显时未舍弃空性”，于此观点中已经囊括二转、三转法轮的所有密意，



为什么这样讲呢？印度月称论师和藏地的荣索班智达，他们异口同声地抉择了万法皆为空性；印度的莲花生大师和布玛莫扎抉择为自相不灭；藏地无垢光尊者在以《七宝藏》、《大圆满心性休息大车疏》为主的论典中抉择为光明。究其本质，印度与藏地诸位大德的密意与麦彭仁波切所述完全不相违，而麦彭仁波切则对如此殊胜的窍诀进行了言简意赅的描述。

在显宗，只有在闻思了般若方面如《中观六论》，以及诠释第三转法轮密意的《宝性论》等论典之后，才能将二转、三转法轮的密意融合为一。但密宗当中，只需具足大圆满的少许境界或觉受，即可轻而易举地了知“万法空时显现的自相不舍弃，显时空的自相不舍弃”，从修行境界衡量时，证知这一点非常关键。

第一个问题主要抉择见解，对此不论藏传佛教还是汉传佛教，都值得高度重视，我们经常说“万法皆空、万法皆空……”，但究竟应该如何理解，这一点很少有人清楚。这里，麦彭仁波切通过教证、理证进行了清晰透彻的宣说。

己四、许此境界极为稀有：

分类此空以此空，此现此空永不得，

于此彻底了达时，觅义寻者未得义，





非但不生失望心，反得快乐真稀奇！

此处说，若谁能够证悟如此殊胜的境界，即是非常稀有难得的。“此空”、“以此空”，以及“此现”、“此空”等分类，于究竟实相境界中永远得不到。

在最后境界时，“此瓶为空性，以何者空？以实有空”，或者“如来藏本性不空，以其上的遍计法空”，这样“此空”、“以此空”的分别根本不存在。再者，“瓶显现，其上的成实为空性”，诸如此类的“此现”、“此空”等见解和差别，真正来讲永远也无法得到。

麦彭仁波切于此处讲到了所抉择的空性——万法的本体需要空，但如何抉择的方法并未宣讲，就像指点道路一样，应走哪一条路已经告诉我们了，但真正应该怎样走，此处并未明确指出。为什么不讲呢？《定解宝灯论》并不是专门宣讲空性法门的论典，虽然本论中并未详细说明，但在《中观六论》等其他中观论著中，已经将自空他空为何得不到的原因讲述得非常清晰，因此，大家应该参考相关方面的论典。

所有的有无是非等执著，在真正通达远离一切戏论的境界时，一切都得不到。一般人在



得不到某种东西时可能会非常失望，但于此境界前，不论自己的心还是外界的一切事物，真正以中观理寻找时，任何有、无、是、非都得不到，万法根本没有一个实质性的存在，虽于何处亦遍寻不得，可是并不会因此而伤心难过，反而会获得无限快乐。

通过中观理进行抉择之后，真正的瑜伽士已经现见了究竟实相，并非已经获得，而是连微尘许也得不到，此时，相续中自然而然出现了智悲双运的境界，这种境界无法以语言描述，内心充满了快乐。

因此，首先应该通达一切万法的本体就是空性，但所谓空性并非凡夫分别念当中所想象得那样，真正的空性上不会有“自空”、“他空”，或“此法不空以彼法空”等种种说法。法的本性就是空性，根本不会有“此空”、“以此空”等分类，这一点并非仅仅麦彭仁波切如是宣说，龙树菩萨说：“火之自性热，糖之自性甜，如是一切法，自性皆空性。”火自性就是暖热的，糖自性就是甜的，一切万法的自性应该是空性的，在此空性上，不会有“此空”、“以此空”等分类。

应该了知，所谓寻求自心者却根本得不到

心，这一点若以大圆满的窍诀、通过上师指点心的本性，即可了知“见无所见，即已现见”的究竟奥义，麦彭仁波切于下文中说：未见即是最殊胜的见。于此处也可以说：未得到即是最殊胜的得到。佛经说：所谓见虚空是如何现见的，对此义应作详细观察。《智慧等空续》中也说：于自心法性界，如以无见之方式而寻思，现见无有所见之法身，是故名为智慧界。以无有任何所见的方式进行观察，此时，若能现见无所见之法身，此即所谓的智慧界。

有关这方面的道理，若以密宗方式进行解释，则有十分殊胜的窍诀。平时经常观察自己的心，到处寻找，却何处也找不到，虽然如此，心的自性也从未与光明脱离，可以说，这就是密宗最究竟的境界。

一般藏传佛教讲《定解宝灯论》有两种方式：一种是未得到灌顶之前不能听；还有一种，对于《定解宝灯论》当中最殊胜的窍诀修法，上师并不宣讲，从理论上即使不灌顶也可以听。我在1994年讲《定解宝灯论》时并未要求灌顶，这次也同样没有要求，否则，可能有很多人不具备条件。但总的来讲，最好还是具备灌顶这一前提，因为上述所讲道理，若以密宗和大圆

满的方式解释则会非常殊胜，不需过多语言，只要按照上师所说窍诀观自己的心，自然而然会现前所说的境界，但以显宗理论讲解，有时宣说很多语言也无法讲出其中包含的甚深道理。

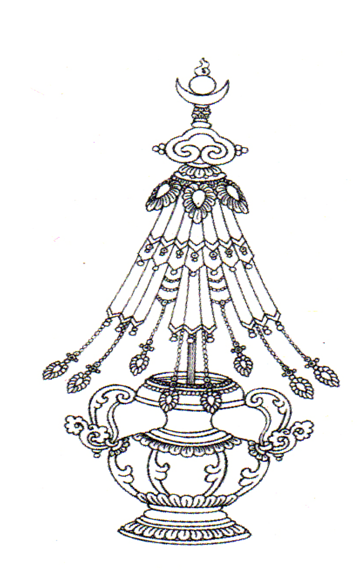
“外观百法，不如内观一心”，真正观察自心时，始终得不到任何戏论，于此何者也不得的境界中坦然安住，即可称之为智慧大乐。谁如果获得如此境界，确实是非常稀有，虽然无法以世间语言宣说，却根本无有一丝一毫的伤心反而快乐无比。作为凡夫人，现在只有诚心祈祷，一旦获得证悟的境界时，才会真正了知现空是完全不相违的。

以上主要宣说中观见解。不论大圆满见还是中观见，在座各位应力求于相续中生起一个殊胜的见解，在这一基础上，对于其他中观方面的论典也会非常容易理解，因此，希望大家在这方面多下工夫。

堪布根华所著《浅释》的含义非常深，对于其中的内容要仔细阅读。他说：对于本论的七个问题应该详细分析，不要以为高僧大德们的见解有所不同或者自相矛盾。不要这样认为，他们只是为了使后学者了知真正的佛法教义，

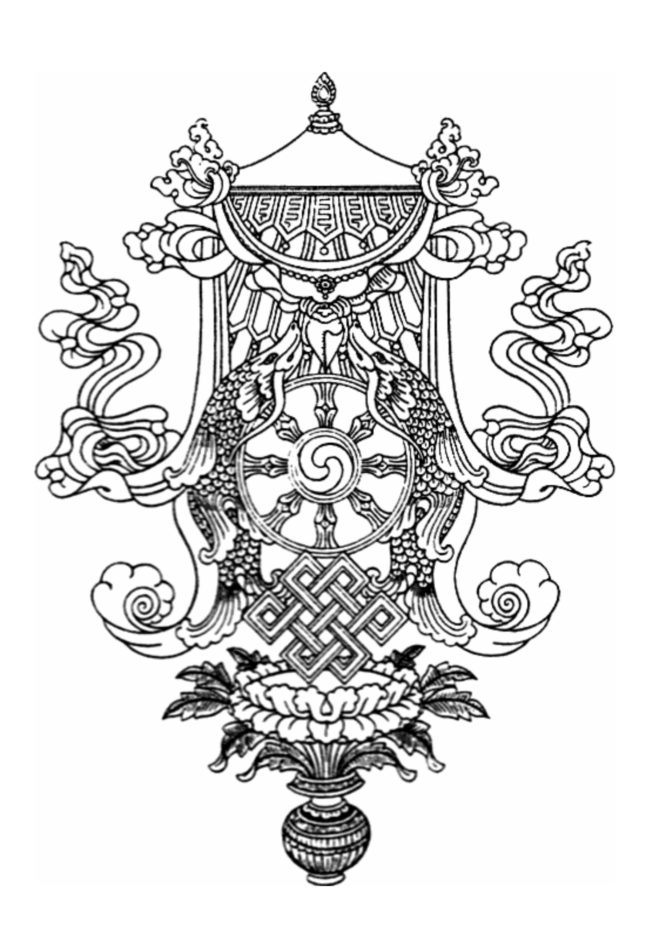


才显现如此辩论的。若后学者也跟随他们如此辩论，并进而毁谤，那必定导致毁坏自相续，这一点确信无疑，但是，若能通达辩论的方法，即使进行观察辩论，也不会有过失。堪布引用了很多经典及论典的教义对这一点进行了说明，并且说：在《解深密经》中首先赞叹第三转法轮，对其他二转法轮使用一种推测的语气，但二者并不矛盾，同样，有些高僧大德显现上在说他宗的过失，但都是具有密意的行为，后学者在修学过程中都应精进修持。这是堪布根华给予诸位后学者的殊胜教言。







二、声缘证二无我耶

此《定解宝灯论》通过教证、理证并采用辩论形式浅显易懂地阐述了宁玛派的不共观点，尤其是断除烦恼的方法、获得无二慧之方便等方面的教言，全知麦彭仁波切更是于本论中以简明扼要的语言加以了论述。后学者于听闻过程中，在详细分析各宗各派辩论之方式方法的同时，更要悉心省察自相续之功过，将本论所讲教言运用到对治烦恼、增上功德方面，切莫以赞自毁他之邪慧染污自他相续。

在"声缘证二无我耶"这一问题中，不论印度还是藏地，诸高僧大德众口一词地承许——声缘已圆满证悟人无我，而大家一直争论不休的焦点，即是声缘是否圆满证悟法无我。对此，本论通过"咼字远离诸垢门[7]"进行了抉择。不论修习任何密宗教义，在抉择远离一切戏论的大空性见解时，首先需要遣除的是其违品——烦恼障与所知障，它们是修行的主要障碍。在这样的障碍当中，阿罗汉所具足的自私自利之心必须摒除，因此，第二问题即是遣除见解之违品。

[7] 此处的垢染指烦恼障与所知障。

这一问题在藏传佛教辩论的相当大，但汉传佛教与南传佛教对此辩论得并不多，他们有人认为已经圆满证悟了空性；有人认为对自己的修行没有障碍，不必理会。有一位从学院到美国的修行人，他说："正在讲《定解宝灯论》，但其中的第二个问题似乎对西方人不太适合，所以没有讲。"我对他说："这可能不太合理。麦彭仁波切作了如此殊胜的一部论典，其中的第二个问题与他们到底有没有关系也不太好说。"这一点确实很难判断，众生根基各不相同，除佛陀外，能真正观察众生根基的人少之又少，表面看来，这是有关"声闻缘觉是否证悟空性"的一个辩论，但人们对我和我所有怎样的执著、以何种方式断除、烦恼障与所知障的差别、人无我与法无我之间的差别等等，在第二个问题中宣讲了十分殊胜的教言。因此大家不要认为"这个问题是讲声闻缘觉的，与我无关"，如果以这种方式理解佛法，那对自相续不会有任何利益，实际上，佛陀以及诸高僧大德们所说的每一个字每一句话，对于我们调服自相续都是有百利而无一害的。

对此问题，麦彭仁波切于本论中着重遮破了三种不同观点。

第一种，即清辨论师、夏瓦秋桑以及全知荣敦巴的观点。他们认为，声闻缘觉仅仅证悟人无我，法无我丝毫也未证悟。清辨论师在解释《中论》时，即以上述观点作为自己的立宗。对于这样的观点，月称论师于《显句论》及《入中论自释》中通过教理着重进行了破斥。

还有一种观点，以格鲁派为主的个别大德认为：声闻缘觉已经圆满证悟法无我。

第三种观点，萨迦派果仁巴等认为：自相续中粗大以及细微的五蕴全部证悟，而自相续以外的法并未证悟。

麦彭仁波切认为，未证、圆证、仅证自相续法无我这三种观点既不符合教证也相违理证，因此并不合理。既然如此，自宗对这一问题是如何承许的呢？自宗认为，不论自相续还是他相续，声闻缘觉已圆满证悟人无我，而法无我也已证悟一部分，如此承许非常相合教证、理证，无有任何过失。

麦彭仁波切在撰写《中观庄严论释》时说：萨迦派全知果仁巴与格鲁派宗喀巴大师的智慧超群绝伦，在他们进行辩论的过程中，我们只需做旁观者即可。但在本论中，麦彭仁波切并未以旁观者的身份出现，而是积极参与了他们

之间的辩论。也许是自己对麦彭仁波切、无垢光尊者的信心所致，确实感觉二位尊者的字字句句都隐含了非常深奥的密意，但到底是不是这样，也希望大家通过自己的智慧分析，对照诸高僧大德的论典进行判别，如此一来，相信你们也会发现，即使穷尽言词之极对其进行百般赞叹，但都不免有些言不尽意之嫌。

丙二（声缘证二无我耶）分四：一、破他宗；二、建立合理之自宗；三、以遣除疑虑宣说需证究竟法无我之理；四、建立究竟无二之唯一乘。

丁一（破他宗）分三：一、破许声缘未证法无我之观点；二、破许声缘圆满证悟二无我之观点；三、破许声缘圆满证悟自相续五蕴之观点。

戊一（破许声缘未证法无我之观点）分二：一、说他宗观点；二、进行驳斥。

己一、说他宗观点：

有说声缘阿罗汉，未曾证悟法无我，

有些宗派说，声闻缘觉阿罗汉并未证悟法无我。

对于法无我与人无我之间的差别，大家应该清楚。对此，藏传佛教诸高僧大德的认识方

法也各不相同，但麦彭仁波切在抉择二无我的论典中说：执著相续的我和我所即人我执，对其他一切法的执著称为法我执。因此，若能证悟自相续的我和我所为空性，即已证悟人无我；证悟其他法为空性就是法无我。麦彭仁波切的说法非常符合荣索班智达的观点，荣索班智达认为：人我指相续，法我指执著法相。在其《七十空性论》的讲义中说：所谓的相续是指五蕴的相续。因此，诸位应依据麦彭仁波切的观点进行理解。

哪些人说声闻缘觉未证悟法无我呢？在印度，中观自续派的清辨论师于《般若灯论》中讲到声闻缘觉未证悟法无我的道理。有实宗具有增上慢的部分论师也认为：声闻缘觉只需证悟十六谛即可，不需证悟法无我。这一点在《入菩萨行·智慧品》中有详细讲述。藏传佛教中，荣敦班智达在其论著中提到声闻缘觉没有证悟法无我；格鲁派的夏瓦秋桑也认为声闻缘觉未证悟法无我。还有《涅槃经》、《狮吼经》等经典中也讲到声闻缘觉未证悟法无我，《涅槃经》讲到四种低劣根基的众生，即凡夫、缘觉、持邪见者等，认为他们对法无我一无所知。因此，佛经中也讲到了未证悟法无我的所化众生，虽

然如此，佛经毕竟是针对不同根基的众生而言的，不能将此种说法执为究竟。

己二（进行驳斥）分三：一、如此则有未断烦恼之过；二、阿罗汉亦未脱离轮回之过；三、与教理相违。

首先是第一种观点。对于清辨论师及藏地个别大德所许“声闻缘觉丝毫法无我亦未证悟”的观点，麦彭仁波切从三个角度对其进行了破斥，首先是第一个太过：若声闻缘觉仅仅证悟人无我而法无我丝毫未证的话，则有烦恼障未断除的过失。

庚一、如此则有未断烦恼之过：

未破蕴执之我前，以彼之力不断惑。

若声闻缘觉未破除对蕴的执著，则由于我执力量非常强烈的缘故，他们应该仍旧未断除烦恼。《释量论》说：“一切诸过失，萨迦耶见生。”世间各种烦恼及过患的根源即是我执和我所执的萨迦耶见，以此萨迦耶见的强大力量，一切烦恼过患皆会不断涌现。若如你宗所许——根本未证法无我，那毫无疑问，蕴执必定存在，既然存在蕴执，烦恼障又如何断除呢？如此则声闻缘觉亦应成未获得圣果。

既然烦恼未能断除，所证人无我也并非究

竟，这样一来，声闻圣者阿罗汉仍然没有脱离三界，但未从三界中解脱的阿罗汉于此世间是否存在？显而易见，若承许声缘丝毫未证法无我，则他宗对这一过失不可避免。

庚二、阿罗汉亦未脱离轮回之过：

所谓我亦依诸蕴，假立俱生我执境，
彼与瓶等除空基，空理无有何差别，
法我人我各自分，自性均是空性故。

真正依靠教理和智慧进行观察时，若圆满证悟人无我，则必定会证悟法无我的一分，这是麦彭仁波切所承许的殊胜观点。

虽然有人认为，自相续中大小等一切烦恼均可称为人我。而实际上，所谓的我是依靠蕴聚成立的，也即色、受、想、行、识五蕴，依靠它们或其中一者的聚合，人们将之俗称为我。既如此，通过中观正理及圣教对于“我”详加观察，此时即可轻而易举地发现——“我”仅是假立而已，并非真实存在。以“瓶子”为例，人们在见到大腹形象的物体时，自然而然会执著“这就是瓶子”，但真正对其详察细究——瓶口、瓶底、瓶腹其实都不是瓶子，不论整体还是支分，于何处也遍寻不得“瓶子”之踪迹，而当瓶口、瓶底、瓶腹等各部分组合在一起时，

人们即称之为瓶子。同样，“我”其实是依靠五蕴聚合假名安立的，而俱生我执的对境即是蕴聚。

有关俱生和遍计的差别，总的来说，俱生我执是指每个众生与生俱来的一种执著，比如“我的母亲”、“我的房子”、“我的食物”……；遍计我执是由宗派遍计观点所引发，如胜论外道承许一个常有自在的我，它是不可思议的，此“我”虽以眼睛无法现见，但每个众生都是本自具足的。

此处所应断除的是哪一种我执呢？俱生我执。此俱生我执的对境是什么呢？即蕴聚假合。

他宗认为：声闻缘觉已经圆满证悟人无我，而法无我丝毫亦未证悟。但是，既然阿罗汉对五蕴聚合的假立人我已经证悟为空性，那对其他聚合之法为什么没有证悟？比如了知身体为和合假立，对此不生一丝贪执之念，那瓶子同样也是由各个支分聚合而有，对此为何不能了知为假立之法呢？实际上，“身体”与“瓶子”二者，仅于空基之法有所不同，从自性空的道理上来讲无有点滴差别。因此，同样依靠聚合而成的“身体”与“瓶子”，对其中一者证悟空性时，对另一者毫无疑问也会有所证悟。再者，

五蕴也属于法的一种，若已证悟人我为空性，为何属于法我空性的一分不能证悟？对此问难，他宗必将陷入言亡虑绝之境地，从而出现哑口无言的困窘状态了。

人无我决定属于法无我的一分，如果想将二者如同天鹅将牛奶从水中汲取出来一样完全分离，那是无论如何也不应理的。为什么呢？若对法我的空性一点一滴也未证悟，那即使暂时没有“我”的执著，但终究会对“柱子”等法产生我所的忆念，比如原本并未认为“喇荣是我的居所”，但以未证悟法无我之故，居住一段时间便对此处产生执著。实际上，法无我与人无我仅于区分方式上稍有不同，对一切法证悟空性，即称为法无我，属于一种总称；在一切法中，众生执著属于自己的某种法，如“我的房子”，若将这一执著断除而证为空性，则称为人无我。麦彭仁波切在《澄清宝珠论》中说：“是故证法无我之智是总体，证人无我之智乃是分体，也是相似智也。执法我是总无明，执人我是分无明，犹如总树与紫梗树也。”也就是说，法无我是总相，人无我是别相，此二者的关系就如同树是总称，而紫梗树乃别称。因此，欲承许声缘已圆证人无我却丝毫未证法无我之

诸位，奉劝汝等还是免开尊口，否则，且莫说研学宗派的我们，即使街头鞋匠也会对此种承许嗤笑皆非的！

庚三、与教理相违：

如是汝等已违越，现量成立教理证，

声缘未证法无我，说法仅是立宗已。

而且，此种承许已经明显违越了现量成立的经典等教证以及可靠的理证，而你宗却将所有的教证、理证弃之不顾，完全不予理睬，固执己见地认为：声闻缘觉根本没有证悟法无我。但实际上，此说法也只是口头上的一种立宗而已，根本无有丝毫实义。

相违哪些教证、理证呢？

首先，与教证相违。《现观庄严论》开篇首先对般若佛母进行顶礼，如云：“具为声闻菩萨佛，四圣众母我敬礼！”为何如此顶礼呢？声闻、缘觉、菩萨和佛，此四圣者之因即是般若佛母，因此对其恭敬顶礼。佛陀在《般若经》中说：欲获得声闻、缘觉、菩萨、佛的果位，必须修持般若波罗蜜多。众多经典、论典中，都已经明确宣说了般若智慧对四种圣者的重要性，但你宗所许已经与上述教证明显相违。

同时，也违越了理证。汝等认为法无我丝

毫也未证悟，但对我与我所却已圆满证悟了空性，这样一来，未对瓶子、柱子等法抉择为空性的缘故，遇到外境时仍然会生起贪心等烦恼，因此说，阿罗汉仅证人无我而未证法无我的承许根本不合理。

麦彭仁波切说，声闻缘觉未证法无我的依据何处也找不到，如此承许仅是立宗而已。

戊二（破许声缘圆满证悟二无我之观点）分二：一、说彼观点；二、于此遮破。

己一、说彼观点：

有者观点太过分，承许三乘见道同，
证悟无有高与低，对于显宗及密宗，
一切经续诸论典，均解释为不了义。

前面有人说声缘根本没有证悟法无我，对此，麦彭仁波切说：这是不合理的，应该证悟了法无我的一分。而此处，有人却大张旗鼓地说：声闻缘觉已经证悟法无我，而且是圆满证悟。如此承许实在有些过甚其辞了。

“有者”主要是指以宗喀巴大师的上师任达瓦为主的诸位上师，宗大师在《菩提道次第论》及相关中观论典中也明显宣说了此种观点，还有随学的克主杰以及蒋扬迦巴等，彼等均如是承许。

麦彭仁波切在颂词中以十分尖锐的口吻说：“有者观点太过分！”为什么呢？他们认为，声闻、缘觉、菩萨三乘见道无有差别，这一点彼等所著《现观庄严论》注释及诸多论典中都有明显讲到。不仅如此，他们还认为，此三乘证悟的智慧，从证悟角度无有高低之别，均已证悟二无我。

上述观点显然并不合理，佛经云：声缘所证空性如牛蹄迹水，佛所证之空性则如大海水。《现观庄严论》中说：“彼由缘相门，非方便故远。”意思是说，声闻缘觉以缘相的方式进行修持，不具足善巧方便，因此距离真实般若或果般若还相当遥远。一般来讲，黄教内部的很多论著都涉及到了这方面的内容，而前译教法当中，如《大幻化网》、《善逝密集续》以及莲花生大师的《见解宝鬘论》等，均有声闻缘觉证悟并非究竟的说法。虽然如此，上述提到的诸位论师仍旧坚持己见，如克主杰的《中观总义·善缘者睁眼论》以及蒋扬迦巴的有关中观论疏中，一概将上述经续论典之密意解释为不了义。克主杰认为，之所以宣说这种不了义观点，是由于部分众生不敢修学声闻缘觉乘，此时若对其宣说声缘并未圆满证悟空性，则可起

到引导他们进入声闻缘觉乘的作用。因此，他们认为，仅仅是为了适应部分众生的根基，佛才在经典中说声缘未证法无我，实际已经圆满证悟了二无我。

对于此种观点，实际真正解释起来确实存在一定困难。你们既然认为《现观庄严论》中所讲声闻缘觉的观点并非了义，那请诸位详细说明一下，是《现观庄严论》整部论均为不了义，还是仅于声闻缘觉的观点上不了义？你等自然不会承许此论均属不了义，这一点从诸位的相关论著中可以明显看出；如若仅仅认为与自己观点不相合的这一部分是不了义，那纯粹是劣迹昭著的恶王昏君之行径，实在不足为信。

有关上述问题，麦彭仁波切安立了自己非常独特的观点。他认为，虽有经典说声缘已证一切法无我，但以此并不能代表所有法无我均已证悟，其中所说的“一切”，需根据情况而定，比如说：“所有人都到齐了吗？”如此询问时，意思并非全世界的人是否全部到了。那应如何理解所谓的“证悟一切法无我” 呢？此中“一切”并不代表所有的法无我，而是指与其相对应的法无我已经证悟。

如此解释不会出现任何过患，也就是说，

不论自相续或是他相续，声闻缘觉已对粗大之法抉择为空性，如是抉择即可对断除烦恼起到相当大的作用。总之，未将粗大法无我证为空性时，见到瓶子、柱子等法极易生起烦恼，相反，若将一切万法的粗大部分了知为如幻如梦，不再执著，以此也就不会导致烦恼的出现。那对于细微无我是否一定证悟呢？这不一定。《俱舍论》中并未将细微的无分微尘和无分刹那抉择为空性，但依靠此论，很多声闻、缘觉可以获得成就。《俱舍论》是小乘最典型的一部论典，大家千万不要以为小乘法不值一提进而大肆诽谤，如此一来，顷刻间即会造下舍法罪，后果非常可怕。

自宗如此阐述时，萨迦派果仁巴依靠种种教证宣说了自己的观点：即使对《俱舍论》中的教义进行修持也不一定成就，因其未将无分微尘抉择为空性。格鲁派则认为：不要说《俱舍论》，依靠中观自续派以下的观点均无法获得成就，唯有中观应成派的观点才能解脱。之后，宁玛派的单秋仁波切也追随他们的观点如此承许，当时，麦彭仁波切撰著完成《中观庄严论释 · 文殊上师欢喜之教言》后，单秋也依格鲁派观点对麦彭仁波切提出许多问题，并且讲到

“《俱舍论》自宗无有解脱”的观点，在其如此宣说之时，全知麦彭仁波切显得十分不悦，因宁玛巴自宗有关中观方面的道理如此殊胜，他自己未潜心研究，却依靠他宗观点妄加评说，转而执持“《俱舍论》自宗无有解脱道”的观点，对此，麦彭仁波切在给单秋的辩论书中说：如此毁犯誓言的说辞是哪位恶知识教给你的？！

麦彭仁波切在给札嘎仁波切的辩论书《辩答日光论》中明确指出：承许未将细微之法抉择为空性故声缘不能获得阿罗汉果的观点，存在很大过失。为什么呢？《俱舍论》自宗虽未将无分微尘、无分刹那抉择为空性，但仍然可以从三界轮回中解脱，获得阿罗汉果。月称论师在《入中论》中以七相车理[8]抉择人无我时，也根本没有抉择细微的法无我，以车为喻，把车的零件全部拆下来时，人们是否还会有“这是一辆车”的执著呢？根本不会有，此时没必要继续分析——零件是微尘、微尘也是空性。

[8] 七相车理：如《入中论》云：“如车不许异支分，亦非不异非有支，不依支分非支依，非唯集聚复非形。”即车与其支分零件不是异体，亦不是一体，亦不是车上具有支分，既不是车依附于支分上，亦不是支分依附于车上，既不是零件的无规堆积，亦不仅仅是形状而已。其中，前五相是龙树菩萨于《中论》中所说观点，后二相为寂天菩萨于《入菩萨行·智慧品》与月称菩萨《入中论》中所述观点。

同理，人们将五蕴聚合称为我，这时只需将粗大五蕴抉择为空性，了知其仅是各个蕴之聚合，根本不存在所谓的“我”，如此，对于“我”的执著自然会烟消云灭，根本不必继续详细分析。

因此，应该承许声闻缘觉已证悟法无我，但仅证悟其中的一部分，而所证人无我则是自他相续中的粗大之法。

如此解释时，有人也许产生怀疑：月称论师在《入中论自释》中讲到七种教证和三种理证，他宗即以此作为主要依据从而认为声缘已圆证二无我，如果宁玛派自宗不承认圆满证悟而是证悟一部分法无我，那所谓的七教三理对自宗是否具足违害呢？实际无有任何违害。

第一个教证，龙树菩萨于《宝鬘论》中说：“何时有蕴执，尔时有我执，有我执有业，有业亦有生。”在这一教证中，对于“蕴执”，喇拉曲智仁波切将之解释为“五蕴粗大的总和”，其中并未讲到法无我一定要圆满证悟，而是说声缘需要证悟粗大五蕴的聚合，否则仍会起惑造业，从而流转生死轮回。

第二个教证，《宝鬘论》又云：“犹如眼错乱，能执旋火轮，如是依诸根，能取彼对境。诸根及诸境，许是大种性，大种各无境，此等

实无境。识受想及行，一切皆如是，各体无境故，胜义中境无。大种二相中，无境聚无境，聚合无境故，色法实无境。大种若各异，无薪应有火，和合成无相，其余定如是。”以此说明色法等一切万法皆为空性，这一点对自宗也无有任何违害。

第三个教证，龙树菩萨《中论》说：“大乘说无生，余说尽空性，尽无生义同，是故当忍许。”大乘宣说了无生空性，同样，若欲获得阿罗汉果位也一定要证悟空性，但其中并未说需要证悟所有的空性。对此教证，诸大德的解释方法稍有不同。

第四个教证，《声闻经》中说：“诸色如聚沫，诸受类浮泡，诸想同阳焰，诸行喻芭蕉，诸识犹幻事，日亲之所说。”此中以聚沫、浮泡、阳焰、芭蕉、幻事之喻观察诸行并非实有，虽然讲到应证悟法无我，但并未强调必须圆满。

第五个教证，佛陀对迦旃延那说：“世尊由证知，有事无事法，迦旃延那经，双破于有无。[9]”有一点需要注意的是，此处所谓的“双破于有无”并非讲到遮除一切有边、无边，而是指

[9] 鸠摩罗什译本为：佛能灭有无，于化迦旃延，经中之所说，离有亦离无。

以“有”和“无”的执著将会不断流转生死轮回，它们是生老死病之因，并不是从破法我这一角度宣说的。

第六个教证，《般若摄颂》云：“谁求声闻独觉果，乃至法王如来果，必依般若法忍得，离此恒时不可得。”第七个教证，《般若二万五千颂》云：“欲求声闻地，须修般若波罗蜜多，独觉与大乘菩萨亦复如是。”对于这两个教证虽有两种不同的解释方法，但于自宗也无有任何违害。

上述七个教证均说需要证悟法无我，但并非他宗所许——必须圆满证悟，故对自宗所许无有丝毫违害。

三个理证的主要依据是《十地经》。第一个理证：“彼等亦应不能永断三界一切随眠，如诸外道。”声闻缘觉需要证悟法无我，若非如此，则如同外道仙人一样，不能从三界轮回中获得解脱。但这也并非讲到必须圆满证悟法无我，如《俱舍论》所讲，对细微之法虽未证悟但仍然可以脱离三界轮回。第二个理证：“初发心菩萨亦应以自慧力胜，又缘色等自性成颠倒故，亦应不达补特伽罗无我，以于施设我因之诸蕴有可得故。”他宗认为声闻缘觉一定要圆满证悟

法无我，否则一地菩萨的智慧亦应胜过声闻缘觉，而不应如《入中论》中所讲：“彼至远行慧亦胜”。对此，麦彭仁波切解释说：这里并不是指智慧的高低，而是以入定来区分的，因阿罗汉入定力量非常强大，故菩萨于七地时方能超胜。所以，也无有“必须圆满证悟法无我”的违害。第三个理证：“倘不遍知诸法无自性，不过如世间离欲者。”声闻缘觉若未证法无我，则不能断除烦恼障，如此将于三界轮回中不得解脱。

综上所述，以七教三理并不能说明声闻缘觉已经圆满证悟法无我，若运用因明辩答的方式，则应对此回答：“不定。”比如，对方说：“声闻缘觉一定要圆满证悟法无我，否则于三界轮回中不能获得解脱。”此时可以回答说：“不一定。”为什么呢？根据《俱舍论》自宗观点，对粗大之法证悟为空性即可获得阿罗汉果从而解脱生死，否则，声缘与佛陀的智慧若无有二致，则汝宗对于诸方所发之过失皆不可避免。

本论牵涉到萨迦、格鲁、觉囊等很多派高僧大德的观点，他们依据众生的根基、意趣安立了各自不同的观点，大家在闻思过程中一定要观清净心，不要妄加诽谤。

堪布根华仁波切也说：“对于印度藏地诸位成就者为利益众生所显现的任何破立观点，均不能生邪见，而要以公正严谨的态度深究教义。”本论牵涉到诸多高僧大德的观点及宗派，此时应依据经教进行衡量，暂时来讲，某些说法或许存在少许过失，但这样的过失，同带给众生的利益相比较，以利益颇大的缘故，对大乘菩萨也会有所开许。因此，诸位千万不要生起“某某说法不合理”等想法，而是要认真研究、深入思维，正如堪布根华所说：“依此使自己的智力尽善尽美，并通过实修了义经续的甚深密意增上功德，从而普度众生、弘扬教法，精通大德们的所作所为。”

上述问题十分重要，希望诸思想尚未成熟且喜人云亦云者，一定要审慎谨持身语意三门。同时也应了知，对于本论所提及各派大德的种种说法并非宁玛派妄言杜撰，实际他们的观点在相关论著当中十分明显，如现在四川出版社、青海出版社也出版了部分的藏文辩论书，其中以教证理证进行的精彩辩论，想必定会使有智之士大饱眼福，并藉此滋润法身慧命之苗芽，但也有个别愚鄙之人或许会想：“佛教每天进行此种无稽之争，实在无聊。”因此，学会以公正、

客观的态度分析自他宗派的区别及各自密意，这一点至为重要。

第二种观点认为三乘见道同一、证悟无高低之别，且将显密经续全部解释为不了义。麦彭仁波切以尖锐的语气说：“这种观点‘太’过分！” 堪布根华仁波切在《浅释》中也说：“后派有些人的观点就显得更为过分。”德巴堪布在他的《讲义》中对此种观点也已作了严厉呵责，这样的指责实际并无太大矛盾，因为他们已将自己的观点于论著中讲述得非常清楚。不过，尼登仁波切、楚西降央多吉等并未宣说如此严厉的言词。我这里更是不太敢说，就我个人来讲，对宗喀巴大师的信心特别大，单从他老人家所做中观论著的文字来看，即可对大师犀利的笔锋、聪睿的智慧一目了然，其成就方面自不必说，更加使人叹为观止。但为接引个别众生的根基，宗喀巴大师也确实显现了如此独特的观点。

己二（于此遮破）分二：一、回小向大之彼乘圣者应无所断；二、答辩。

庚一、回小向大之彼乘圣者应无所断：

则于前入小乘者，获得大乘见道时，
毫无所断等过失，为理所害不可驳。

承许“三乘见道无差别、证悟不存高低之分”的观点有很大过失。

修学大乘者可分为两种根基，一种是曾趋入小乘而后又入大乘的不定种性者；一种是大乘决定种性——不需经过小乘而是直接进入大乘。

其中，不定种性者首先进入小乘获得阿罗汉果，之后再入大乘。如果按照对方所许，则此不定种性者从到达见道开始直到七地之间，应该无有丝毫所断[10]。为什么这样说呢？因大乘一地至七地主要断烦恼障，七地末尾开始断所知障[11]。若以大乘种性来讲，从资粮道、加行道开始修，然后一地到七地之间断烦恼障，八地断所知障，此时所谓的断障功德应理。而他宗许大小乘见道证悟无有差别，则不定种性者获得阿罗汉果位时必已断除烦恼障，而其所知障从八地开始断除，那一地至七地之间，此圣者究竟在做些什么？根本无有所断。

宗喀巴大师四大弟子之一的萨嚆杰真巴对

[10] 所断：指一切有漏法，是对治道所应断除之障碍。

[11] 宗喀巴大师在讲述应成派不共观点——八大难题中的两个问题时，认为依诸法所生的一切实有执著之种子是烦恼障，唯独烦恼障种子的习气是所知障，并且说：所知障从八地以后才开始断除。

此解释说：一地到七地之间，入定时入于空性之定，出定时积累资粮。他是如此解释自宗观点的，但这种解释是否合理呢？不合理，这样已经无有任何意义。众所周知，烦恼障的对治是人无我，所知障的对治是法无我，而对方说声闻缘觉已经圆满证悟二无我，也即声闻阿罗汉应具足人无我与法无我的证悟智慧，既然如此，他们为何不能断除八地以上的所知障？具足证悟智慧却不断所断，这纯粹是荒谬之说。

有关上述道理，萨迦派的香穹巴曾给宗喀巴大师发出十八大过失，其中就讲到“得地无有所断”等过失，大师认为这十八个过失非常难以解释，故又称之为十八种沉重包袱。后来，格鲁派非常了不起的大德——蒋扬嘎沃罗珠专门对此作了回答，不过，在他的回答中仍然存在令人费解之处。

所以，承许如此观点时，会出现得地而无所断、证悟智慧无有利益等诸多过失。而且，对于萨迦派果仁巴、香穹巴等高僧大德所发的太过，他宗也将无法自圆其说，从而陷于进退两难的局面。虽然对方并不认为自己已经处于这种尴尬境地之中，但以经典、论典衡量时，他们也不得不如此承认。

按照麦彭仁波切的观点，大乘决定种性者渐次断除二障，如《澄清宝珠论》云：“断障法亦于大乘见道中，断二障之遍计分，复次逐渐断除二障。至第八地时灭尽我执相续故，此等清净地无有烦恼障，其后唯除所知障。第十地后，以入金刚定摧毁二取迷乱之细微习气故，此无间时已获得法界善逝如来出有坏之智慧金刚身。”而小乘无学道者趋入大乘道后，见道时断除小乘五道中尚未断除的所知障遍计种子，二至七地断除俱生所知障的粗大障碍，于三清净地则断除烦恼障习气以及俱生所知障的细微障碍。

如此解释，不论针对第三转法轮或是第二转法轮来讲都很容易，否则，声闻、缘觉、菩萨与佛的智慧无有差别，但所断障碍方面却有天壤之别——阿罗汉仅断烦恼障、菩萨断二障、佛陀断障圆满。这样实在不合理，既承许一地菩萨与阿罗汉皆已证悟二无我，那后者为何不断所知障？对方回答说：“还需要积累资粮，八地时再断所知障。”如果仍需积累资粮，那八地时智慧是否增上？若未增上则八地菩萨也应不断所知障，而且积累资粮亦应无用。

另外，在解释佛第二转法轮时，主要依据

《中观六论》以及《弥勒五论》中的《现观庄严论》进行抉择，《现观庄严论》明确讲到：“自觉自证故，亦不依他教，是故当宣说，麟喻智甚深。”可见，先不说菩萨与声缘证悟智慧的高低差别，即使声闻阿罗汉与麟角喻独觉二者相比，后者也较前者具有极为甚深的智慧。再者，弥勒菩萨在《辨中边论》中将所知障分为十种，每一地都有应断的障碍[12]；《解深密经》中讲到九种所知障；中观的阿鬲巴嘎拉、狮子贤论师，他们众口一词地说：所知障从一地开始断除，且一至十地之间有不同所知障，否则会有诸多过失。若汝宗将上述经典、论典及诸位论师所说全部解说为不了义，无疑将会成为众人目光的聚焦点。

那宗喀巴大师为何认为八地以后断除所知障呢？其关键立足点即在于，大师认为烦恼障决定是实执，以此成立了从八地开始断所知障的说法。对于宗喀巴大师“实执之种子是烦恼障，烦恼障之习气为所知障[13]”的观点，麦彭仁

[12] 如颂云：“遍行与最胜，胜流及无摄，相续无差别，无杂染清净。种种法无别，及不增不减，并无分别等，四自在依义。于斯十法界，有不染无明，障十地功德，故说为十障。”

[13] 《善解密意疏》中说：“谛实执及其种子即是烦恼障。二妄现之习气即

波切认为，将所知障解释为习气而非分别念的说法根本无法圆通，《宝性论》中说：“三轮执著心，许为所知障，吝等恶分别，许为烦恼障。”有关这方面，麦彭仁波切在给札嘎仁波切的辩论书《辩答日光论》中作了详细分析。

对于八大难题，在法尊法师译的《善解密意疏》中已经非常清晰地单独列了出来，大家可以参考。无论如何，宗喀巴大师根据众生根基不同，确实建立了这样一种观点，但其中所出现的过失，也并非宁玛巴别出心裁的独特观点，这方面希望大家深思。而对于上述观点，格鲁派内部说法也不尽相同，如宗喀巴大师和克主杰认为：所知障从八地开始断，烦恼障于七地之前断。而甲曹杰则安立了与此不同的观点。这方面，萨迦派的观点也稍有不同。

庚二（答辩）分二：一、陈述他宗理由；二、宣说自宗答辩。

辛一、陈述他宗理由：

复说所证虽已证，然断所断需助缘，

对方针对上述责难再次反驳：二无我虽已证悟，但不断除所知障是有原因的，因为需要

所知障。”

无量的助缘，如积累资粮[14]、修持善法等，故而并不存在你们所说的过失。

宗喀巴大师说：之所以证悟智慧已经圆满而未断除所知障，是因为仍需于一阿僧祇劫中积累资粮。这种说法并不合理。虽如汝宗所说需积累福德资粮，但所谓的积累资粮能否起到作用呢？根本无有利益。若如我宗所说：人无我全部证悟，法无我只证悟一部分，之后所断逐渐断除，证悟境界逐渐增上。若如此承认则积累资粮也是十分有必要的。但你们并未如此承许，而是认为证悟的智慧没有高低之别，既如此，于一地时所证即与七地菩萨无有二致，那为何不直接成为七地菩萨？因为七地末尾始断所知障，中间安立一至七地漫长的时间实在无有必要。

《楞伽经》中说：断除所知障之智慧为法无我，断烦恼障之智慧为人无我。反过来说，何为法我？何为人我？法我是所知障的根本支，人我是烦恼障的根本支。依据经中教义，若对治所知障的智慧仍未得到，又何谈通达法无我？若真正通达法无我，则一地菩萨时已经

[14] 此处指福德资粮，因智慧资粮早已圆满。

具足断除所知障的根本智——法无我，此时又为何不断所知障？因此，虽以积累资粮作为断除所知障之助缘，但上述太过终究不可避免。

辛二、宣说自宗答辩：

未证与许证相违，证违未断诸所断，

日虽升起遣黑暗，观待他缘真稀奇！

既然对方承许“人法二无我虽已证悟，但断除所断仍需无量无边的福德资粮”，那可以继续对其反问：“断除所知障仍需积累资粮的话，那你们所谓的阿罗汉是否已经真正证悟圆满法无我的空性？”这样对其诘问时，若他宗说“未证”，则此许与其自宗相违，因汝宗承许三乘见道同一；若说“已证”，那所证智慧的违品——所知障为何不能断除？

《入中论》中说：“慧见烦恼诸过患，皆从萨迦耶见生，由了知我是彼境，故瑜伽师先破我。”为什么要破析人我与法我呢？即要指出“我”是烦恼等过患产生的根本，这样的“我执”需要依靠何种方式断除呢？修习无我空性的智慧。既如此，无我的空性智慧已经具足，那为何不断除其违品的烦恼障与所知障？全知无垢光尊者对于二障的承许，是遵循《宝性论》观点宣说的，麦彭仁波切在给单秋的辩论书中



也说：从作用角度而言，烦恼障是解脱道的障碍，所知障是一切智智的障碍。

但是，他宗个别大德认为：在一地至七地之间，虽然烦恼障已经断除，所知障从八地才断，这中间也并非无事可做，因为还有一种习气障需要断除。

这种说法也不合理。宗喀巴大师在《菩提道次第论》中引用弥勒菩萨的教证说：所有障碍可包括于烦恼、所知二障之中。若许一至七地间需断习气障，那请问："此习气障能否包括在二种障碍中？"若不包括，则与你们宗喀巴大师的教证相违。如果包括，那它属于烦恼障还是所知障？若许为烦恼障，因阿罗汉早已断除烦恼障，不必于此处再次断除；若说是所知障，则因你宗说七地末尾才断所知障，此时还没有断除的能力。因此，你们这种所谓习气障的说法实在令人迷惑不解。

按照上述观点承许时，对方自宗在解释宗喀巴大师密意时也是困难重重，而且，没有任何明确的教证、理证，就将经典、论典所说之教义全部解释为不了义，这也实在让人有一种牵强附会的感觉。再加上，诸多印藏高僧大德各自以不同方式对此观点发出太过时，对方必

定不能对之熟视无睹，然而真正做出解释时却始终无法使自宗观点圆融贯通。

总之，当我们对其再三追问"二无我究竟是否证悟"时，对方不能回答"未证悟"，否则将与其自宗"三乘见道同一"的观点相违；若回答"已证悟"，则所证的智慧为何不断除所断？这一点真是稀奇！就如同太阳已经生起，却仍然无法遣除黑暗，因为需要观待手电筒、照明灯等助缘。但是不可能吧，如果说太阳升起的当下不能遣除黑暗，那即使放牛的牧童也会捧腹大笑，将之奉为天下一大奇谈。因此，还是尽快舍弃此种观点为妙！

戊三（破许声缘圆满证悟自相续五蕴之观点）分二：一、宣说对方观点；二、以如此承许则除无为法外皆应证悟而破。

己一、宣说对方观点：

有说声缘自相续，五蕴虽已证空性，
他法无我未证悟。

还有些人说：自相续五蕴已证悟为空性，其他法仍未证悟。

此处的"有说"是指以萨迦派全知果仁巴和班钦额秋为主的高僧大德。本论牵涉的人物全部是当时极负盛名的高僧大德，如萨迦派全

知果仁巴、格鲁派宗喀巴大师、觉囊派创始人觉摩·弥觉多杰。应了知，真正来讲，各个宗派之间其实不存在任何矛盾，但后学者通过他们之间的辩论可以抉择出一条真正的修行必经之路，所以如此显现非常有必要。

藏传佛教普遍认为，承许自相续五蕴证悟为空性的代表人物即是果仁巴大师与班钦额秋，这一点在他们的著作中可以明显见到。全知果仁巴在《入中论释·遣除邪见论》中说：声闻缘觉证悟五蕴。其中并未明显说明所证为自相续五蕴，但在抉择二十空时，他将内空抉择为自相续的空性。班钦额秋的论述则比较明显，他说：声闻缘觉证悟的是自相续五蕴，其他法没有证悟。

他们在解释未证悟的“他法”时说：有边已经遮破，但其他的无、二俱等三个边仍未遮破。或者可以解释为，已证悟自相续人无我，但自相续以外的其他法还未证悟无我。那为什么只证悟了自相续五蕴呢？以自相续五蕴会生起烦恼等障碍之故。也就是说，若对自己执著则对解脱有障碍，因此必须将自相续中细微乃至粗大之五蕴全部证悟，但自相续以外的法还没有证悟。

己二、以如此承许则除无为法外皆应证悟而破：

> 若已证悟五蕴空，则除无为法之外，
> 有何未证他实法？

麦彭仁波切对此进行破斥：如果已经证悟五蕴的空性，那除无为法[15]以外，还有什么未证悟的其他实法呢？

表面看来，此处似乎只是词句上的一种遮破，因对方已明显说到：自相续五蕴已证悟为空性，而他相续五蕴并未证悟空性。这样的话，麦彭仁波切给对方所发的太过是不是不存在呢？并非如此。

可以请问对方：既然自相续五蕴已经证悟空性，那他法为何不能证悟？

对方说：没有这个必要。阿罗汉证悟自相续五蕴为空性即可获得解脱，对其他法不用证悟空性。

倘若如此，自相续中无分微尘与无分刹那对阿罗汉无有妨碍故，对此也没有必要证悟。但你宗认为对自相续中细微的微尘与刹那也需证悟为空性，那对其他法为何不证悟为空性？

[15] 无为法：指虚空、抉择灭、非抉择灭。

应该证悟。既然如此，除无为法以外还有什么法未曾证悟呢？应该全部证悟为空性。

对于上述推断，麦彭仁波切所发太过无疑是一举击中要害。

或者可以这样说：你们为什么说自相续的法需证悟空性，而他法不用证悟空性？

对方回答：在声闻乘中根本未讲到他相续需要证悟空性，而是说对自相续有障碍的法证悟空性就可以了。

你等所说确实非常有道理，那同样，声闻乘中是否讲到无分微尘与无分刹那需要证悟空性呢？如果未作如是宣说却还是需要证悟空性的话，则虽未说其他法需要证悟空性，也仍然应该证悟。这样一来，除无为法以外，对自相续及他相续的任何法都应该证悟为空性。

归根结底，承许自相续五蕴证悟而他法未证悟的说法并不合理。因为仅证自相续五蕴空性而他相续未证悟，则阿罗汉也不一定断除烦恼。为什么呢？我们可以提出这样一个疑问：所谓的我所是否已经证悟为空性？某某人、某某财产等属他相续所摄，若他相续五蕴的空性未能通达，阿罗汉缘此仍会产生烦恼执著，如此则很难断尽烦恼障。所以，若承许仅证悟自

相续五蕴空，则除无为法外，其他法均应证悟空性的过失在所难免。

丁二（建立合理之自宗）分二：一、依具德月称之善说而建立；二、宣说全知无垢光尊者之无谬观点。

自宗承许何观点？

以上，对于藏地个别大德所说“已圆满证悟”、“丝毫未证悟”以及“自相续细微微尘以上皆已证悟”这三种观点，麦彭仁波切以教理一一给予了破斥。

那自宗观点如何建立呢？自宗可分以印度月称论师观点作为依据和以藏地荣索班智达之观点作为依据两个部分进行阐述。

具有可靠的依据十分重要，藏地佛法来源于印度，从释迦牟尼佛、龙树菩萨直到月称菩萨代代相传至今，而宁玛巴自宗传承即秉持了印度论师的中观观点。传承的来源相当重要，修行人对于自己所修持法要的传承做到心中有数，这样不论弘扬或是自己修持，均可一蹴而就。藏传佛教中，大家一致公认龙树菩萨的《中论》和圣天论师的《四百论》为母中观，而中观应成派与中观自续派，则是通过佛护论师与清辨论师对中观观点进行辩论之后才出现的。

格鲁、噶举、噶当以及宁玛等各个派别在引述中观应成派观点时，均以龙树菩萨、月称论师的观点作为依据，这一点非常合理。

戊一（依具德月称之善说而建立）分二：一、具德月称之承许；二、遣除疑惑。

己一、具德月称之承许：

对月称菩萨《入中论》整部论典通篇阅读、研习之后不难发现，麦彭仁波切的自宗确实可以说是无懈可击。在座诸位中，有些道友已经听过四遍《定解宝灯论》了，那对麦彭仁波切的睿智一定生起了强烈的信心；有些可能是初次听闻，希望你们一定要认真研究，将所学内容运用到相续中真实修持。众生的分别念千奇百怪，如果学佛只是每天念点经、拜拜佛，虽可种下善根，但相续中的邪见很难遣除，因此，通过辩论的形式断除怀疑、增长智慧就显得非常重要了。

宁玛巴既然将上述三种观点全部进行了遮破，那自宗清净无垢的观点是如何承许的呢？

> 月称中观自释云：为断烦恼于声缘，
> 佛陀宣说人无我，为断所知于菩萨，
> 圆满宣说法无我。

月称论师在中观方面有三大论著——《显

句论》、《入中论》、《入中论自释》，宁玛巴即以《入中论》和《入中论自释》作为依据，建立了自宗的无垢观点。

《入中论》中讲六地时说：“无我为度生，以人法分二。”论中对空性进行分类时，广说分为十六空，略说即为人无我、法无我二种空性，意即为度化众生，将无我分为这两种。在解释这一颂词时，《入中论自释》说：“谓佛世尊，为欲度脱诸众生故，说二无我，其中为度声闻独觉，说人无我故。为度菩萨证得一切种智故，说二无我。”其中明显讲到，佛为声闻独觉宣说人无我，为菩萨宣说二无我。从所断角度说，为断烦恼障，使声闻缘觉获得圆满阿罗汉和缘觉果位，佛陀为其说人无我；为断除所知障，使菩萨获得圆满佛果而说法无我。

一般来讲，我们学院非常重视印度论师的观点，但藏传佛教个别大德对此有些不同看法，如霍西的曲恰堪布，他对萨迦派、格鲁派及印度论师的说法一概漠然置之，认为中观观点只要以麦彭仁波切的说法作为主要依据就可以了。以窍诀方式讲解《定解宝灯论》当然会大有裨益，但稍作广讲时，对萨迦、格鲁等派的观点就不能置之不理了，否则，连他宗观点都

浑然无知、懵懵懂懂，又如何对其进行遮破呢？正如未见到靶子时，手中的箭又该射向何处？虽然诸位大德的传统与爱好各不相同，说法也是林林总总，但我个人认为，在掌握自宗观点的同时，对他派高僧大德的殊胜教言多作了解与借鉴也必定会受益匪浅。

本颂引用《入中论自释》明显宣说了有关道理。麦彭仁波切在给嶲萨格西的辩论书中说：不需过多语言，只要看一下月称论师的原话即可了知，他说：为度化声闻缘觉，佛讲了人无我。以声闻缘觉根基低劣的缘故，佛未对其宣讲法无我，而且，声闻缘觉所积累的资粮少之又少，他们究竟如何圆满通达法无我？这一点实在令人心生疑惑。

己二（遣除疑惑）分二：一、诘难；二、答彼诘难。

庚一、诘难：

若问声闻与缘觉，二者已经证空性，

此说又作何解释？

这时有人提出疑问：声闻缘觉既然只证人无我而未证法无我，那《入中论》中讲一地时说“彼至远行慧亦胜”，这又作何解释？

麦彭仁波切在给札嘎仁波切的辩论书中也

以问答的方式讲到了这一问题，他说：《入中论》通过七教三理说明声闻缘觉已证悟空性，否则将如世间仙人一般虽已离欲但不能解脱轮回，如果说声闻缘觉未证悟法无我，那一地菩萨的境界也应胜过他们，那对“彼至远行慧亦胜”这句话又应如何解释？

庚二、答彼诘难：

意为彼等声缘者，为断惑修人无我，

未圆满修法无我。

麦彭仁波切说：这里的意思是，声闻缘觉主要断除烦恼障，故人无我已经证悟，法无我并未证悟。《入中论自释》中也说：“声闻独觉虽亦能见缘起缘性，然由彼等于法无我不圆满修，唯有断除三界所行烦恼方便，可立彼等圆满修习人无我义。”也就是说，声闻缘觉虽然证悟了缘起空性，但未圆满证悟和修持法无我。

对于这种说法，个别人解释说：声闻未修习法无我是指，虽然未修但确实已经证悟了。藏传佛教当中也有这样一种说法，但此种说法不太合理，实际此处所谓的未修习就是指没有证悟，而未证悟也是指没有圆满的证悟，因人无我也是法无我的一分，这一点不可否认。

《入中论》中讲第一地时运用七教三理证

明声闻缘觉已证悟法无我，但讲六地时又说没有证悟，这两种说法如何结合呢？对此，麦彭仁波切在给单秋的辨论书中说：有一种具增上慢的声闻缘觉，他们只承认十六行相，认为证悟四谛即已足够，不需证悟空性。为遮止这种观点，对他们说一定要证悟缘起空性，但应证悟到何种程度未于此处宣说。而实际上，声闻缘觉在人无我的基础上，已经证悟部分的法无我，以此原因，说声闻缘觉已经证悟法无我。但证悟的法无我十分微少的缘故，以低劣加否定的方式，说并未证悟，因此，前后说法并不矛盾。

通过麦彭仁波切圆融无碍的解释，确实使人产生一种茅塞顿开的感觉。否则对这种前后似乎相违的说法，若未加详细辨别分析，很容易使人产生误解。大家有机缘值遇这样殊胜的论典，一定要倍加珍惜。我有时这样想，自己不论讲课还是写书，抑或翻译，目的就是希望你们打好一个稳固的基础，产生一个坚定不移的定解，在此基础上修持显密教法都会比较稳妥，否则，就如同冰上建筑一样，即使装饰得富丽堂皇，最终也只能是前功尽弃，白白浪费精力与时间。学佛并非简单易行之事，千万不

要顾此失彼，自己应该有自己的宗派、自己的上师、自己的修法，遇到与己有缘的宗派、金刚上师，就应该脚踏实地地如法修持，正如《札嘎山法》中所说：像孩子抓住母亲的衣襟一样，再也不松开自己的双手。

戊二（宣说全知无垢光尊者之无谬观点）分二：一、真实宣说；二、此许观点极为合理。

己一、真实宣说：

依据全知龙钦绕降所承许之观点也可如是安立自宗。

如是龙钦绕降言：前代诸位阿阇黎，
说证未证相争论，然而本人之观点，
前之声缘有多种，然欲获得阿罗汉，
执蕴我若未证空，不能获得解脱果。

堪布根华的《浅释》对我们来说有一种不共的近传加持，大家一定要认真阅读分析。因堪布根华是麦彭仁波切的亲传弟子，当时也许是麦彭仁波切给弟子们传讲之后，他才做了这样一本讲义。此讲义虽然比较略，但意义非常深，后来很多高僧大德也是依靠它，才得以发挥了自己不共的智慧，因此，堪布根华仁波切对宁玛巴来讲恩德是相当大的。

颂词中，“前代”指无垢光尊者以前、印藏等地的诸位高僧大德。前面依据月称论师的观点已经建立了自宗，那宁玛巴无垢光尊者的观点如何呢？尊者在《如意宝藏论大疏·白莲花》中说：“以前的诸位高僧大德们，在声闻缘觉是否证悟法无我这一问题上争论颇多。但我个人认为，以前的声闻中，虽有钝根、利根，以及随有部、经部等种种不同，但欲真正获得阿罗汉果位者，一定要证悟我执蕴聚为空性，否则不能获得解脱果位[16]。”

己二（此许观点极为合理）分二：一、以经中之喻阐明此理；二、如此承许无有违害。

庚一、以经中之喻阐明此理：

> 是故此点虽已证，然未圆满证无我，
> 经说声闻微无我，如虫食芥子内空，
> 故于微加否定词，说未证悟法无我。

因此，法无我必定需要证悟，但也不能说需要证悟圆满的法无我，其实他只是证悟了其中的一部分。为什么这样说呢？《二谛经》中说：声闻缘觉证悟的空性十分微小，就如同被

[16] 此处指阿罗汉与缘觉的果位。



小虫食用之后剩下的芥子壳内的空间一样，相比菩萨所证空性十分渺小，以微小之故，加上否定词而说未证空性。

虽说没有证悟，但实际已证悟了部分，如此宣说会不会出现相违的过失呢？不相违。世间上也经常对微小的事物加否定词，比如胆量很小的人，人们说这个人真没胆量；或者家中食物非常少，就经常会说：家里已经没有吃的了。因此，声闻缘觉证悟很渺小的缘故，可以说没有证悟。

庚二、如此承许无有违害：

> 此乃稀有之善说，他无与此相比拟，
> 如海水虽饮一口，亦不能说未饮海，
> 如是法之别相我，已见无我许证空。

麦彭仁波切说：无垢光尊者在《如意宝藏论》中所讲非常殊胜，是极其稀有的善说，这样的善说无与伦比，其他任何人都无法与之相比拟。同样，我们也可以对麦彭仁波切作如是评价——他老人家在本论中的善说殊胜非常，无人可与其相比。

大海宽阔无比、深广无垠，有人虽仅饮一口海水，就不能说此人未曾喝过海水。同理，已经见到了别相的人无我，那能否说未证悟空

性呢？不能。麦彭仁波切在《澄清宝珠论》中说：法无我是总相，人无我是别相，就像树与紫梗树一样。已经见到别相的无我，即可以说证悟了空性，那是不是圆满证悟呢？并非如此。只是证悟一部分，但也可以说证悟了，就像虽然只饮一口海水，也可以说饮用了海水，这样讲没有任何矛盾之处。

犹如海水饮一口，所有海水未进腹，
一切所知之自性，尚未证悟为空性，
是故承许二无我，尚未圆满证悟也。

正如饮用一口海水而未将所有海水吞进腹中一样，声闻缘觉没有圆满证悟一切万法的空性，但已经证悟了人无我的空性，属于法无我的一部分。如此宣说无有任何教证、理证之违害，而且相合于经典、论典所说教义。

麦彭仁波切于此处给诸位后学者留下了如此珍贵的如意宝，但能否运用自如或者真实运用到自相续中，就要看大家的信心是否具足了！

对于“声缘是否证悟法无我”这一问题，有大德认为声闻缘觉未证悟法无我，有人认为已完全证悟，还有些说自相续中细微的部分皆已证悟，而麦彭仁波切自宗则承许仅证悟其中的一部分，并非全部证悟。对此，其他宗派仍

心存疑惑，从而引发了诸多辩论。

丁三（以遣除疑虑宣说需证究竟法无我之理）分二：一、略说；二、广说。

戊一（略说）分二：一、提出问难；二、对此答辩。

己一、提出问难：

若问一法见空性，为何诸法不证悟？

格鲁派宗喀巴大师的《善解密意疏》中提出这样一个问题：三乘见道无异之故，已见一法之空性，何故不见万法空性？意即声缘已证人无我，那也应该证悟以法无我为主的空性，因诸法空性相同之故。

他宗如此宣说有一定的依据，《楞伽经》中说：一法之空性，万法之空性。圣天论师《四百论》中也说：“说一法见者，即一切见者，以一法空性，即一切空性。”根据《楞伽经》及《四百论》等经论所说教义，声闻缘觉已证悟人无我空性，那为何不怔悟法无我空性？应该证悟。

己二、对此答辩：

若依教理与窍诀，详细分析作观察，
虽然应当证空性，暂时声闻种性者，
因唯耽著人无我，是故难以证他法。

对于他宗提出的问题，麦彭仁波切回答说：

以《般若经》等教证以及离一多因等理证进行观察，同时依靠善知识的窍诀进行认真细致的分析时，可以说一法的空性即万法空性，证悟一法空即可证悟一切法空。比如以中观七相推理观察时，若对粗大之法已经证悟空性，则对无分微尘、无分刹那也应证悟为空性。

但是，小乘声闻行者不具足大乘教理以及大乘善知识等因缘，故而仅证悟了人无我，并未证悟一切法无我。再者，小乘行者暂时来讲仅是声闻种性，佛陀对其并未宣讲大乘空性，他们具有自私自利之心，唯一希求于三界轮回中解脱，而将五蕴观为空性即可从三界轮回中获得解脱，因而他们暂时难以证悟其他法之空性。

从一个侧面虽然可以对利根者说：证悟一法之空性，万法皆可证悟为空性。但从声闻缘觉的角度，由于他们自身贪执人无我空性，对法无我空性并不希求，并且佛陀也未对其宣说法无我空性，因此，他们虽已证悟人无我却并未证悟法无我。

戊二（广说）分三：一、结合小乘自宗观点阐述；二、如此则有诸宗皆成应成派之过；三、以教理阐明此理。

己一、结合小乘自宗观点阐述：

如虽许瓶为假立，然许微尘为实法，
设若证悟瓶假立，以此智慧而观察，
微尘本应亦证悟，然而暂时未证悟。

此处麦彭仁波切结合小乘自宗见解，对上述问题进一步加以分析。小乘《俱舍论》讲到，无分微尘和心识的最细微刹那属于胜义谛，此二者实有存在，而瓶子、柱子等粗大之法为世俗法。因对瓶等粗法进行摧毁之后，对它们的执著同时可以灭尽，所以是世俗谛；而最细微的微尘，其自本体以及众生相续中的执著皆无法破除，故为胜义谛。这是声闻乘自宗所许之观点。

他们虽承许瓶、柱等为假立世俗法，但却认为无法再分的微尘非假立，实有存在。麦彭仁波切说：若依靠观察瓶等粗大法为假立的方法继续深入分析，同样可以将无分微尘抉择为空性。为什么呢？将瓶子的瓶口、瓶腹、瓶底等分开，瓶口不是瓶子、瓶腹不是瓶子、瓶底也并非瓶子……同样，东面的一侧不是瓶子，西面的一侧不是瓶子，而中间也不存在瓶子，或以铁锤将瓶子打碎后，瓶子的碎片是不是瓶子呢？也不是瓶子。此时便可省悟——真正的

瓶子丝毫也不存在，完全是假立的。《入中论》中将上述观察方法称为七相车法，或以离一多因、金刚屑因等也可了知瓶子为假立。小乘虽不了知金刚屑因等推理，但通过对瓶腹、瓶口等一一分析，可以得出瓶子为假立的结论；而所谓的“我”——头发不是我、牙齿不是我、手脚等都不是我，如此一来，即可了知人我也是假立的。与之相同，依靠分析瓶等的推理智慧进行观察，微尘仅于大小上稍有差别，实际同样可以将之抉择为空性。虽如此，因小乘无有上师教言之故，也就无法通达这样的推测方法。

麦彭仁波切在给单秋的辩论书中说：名言中应承许无分微尘存在。俄巴活佛在《四百论》的讲义中说：以名言量抉择时，无分微尘应该承认，否则将难以建立名言；胜义中若承认无分微尘则有诸多教理的违害。这一点，格鲁派的夏瓦秋桑等也是承认的。而萨迦班智达在《量理宝藏论》中对此观点进行了遮破，他说：名言中，无分微尘不必承认，但无分刹那应承许为存在。萨迦班智达认为名言中承认无分微尘会出现许多过失，此处不做过多叙述。

综而言之，若小乘自宗通过观察瓶子的方

法，对微尘也如是分析同样可以证悟它的空性，但佛陀最初未对其宣说此种空性之法，善知识也未作开示，而且他们自己唯一希求人无我的空性，因此，暂时未能将万法圆满抉择为空性。

粗大实法无分尘，表面似乎成相违，
暂无教证窍诀故，建立不违之宗派。

小乘一者无有圣教推理，因《俱舍论》自宗及其他小乘经典并未抉择到无分微尘的空性；再者，他们不具足抉择无分微尘为空性的理证以及善知识的窍诀。因此，他们将粗大的五蕴抉择为空性，而无分微尘和无分刹那却承认为实有，此二者表面看来似乎相违，但暂时来讲，小乘自宗认为此种观点完全不相违并依此建立宗派，且只需证悟粗大法为空性即可获得阿罗汉的圣者果位。

这几个颂词，表面似乎是针对小乘而说，实际是针对格鲁派个别高僧大德而言：若一法证悟空性即万法皆证悟，则小乘对粗大法已证悟，为何未证悟细微法的空性呢？依照一法空则万法空的说法，为什么小乘会出现如此矛盾的现象呢？从大乘角度看这一问题时虽有矛盾，但只需将粗大法证悟为空性，即使细法未证为空性也可以获得阿罗汉果位，因此根本不



相违。

己二、如此则有诸宗皆成应成派之过：

若仍然固执己见地认为“证悟一法的空性即证悟万法空性”，则小乘、唯识、中观自续派等所有宗派皆应成为中观应成派，但是，藏传佛教任何一个宗派也不会如此承许。

如是一切唯识宗，倘若无有所取境，
为何不证能取心？自续派以胜义谛，
无有之理于名言，为何不证无自相？

虽然经中说“一法之空性即万法之空性”，但麦彭仁波切认为，根据根基、障碍、上师等外缘，以及大悲心、菩提心等内缘的不同，证悟一法为空性不一定证悟一切法为空性。若如他宗所许，证悟一法空即必须证悟万法为空性则会出现很多过失。

有哪些过失呢？唯识宗的最究竟观点是“万法唯心造”，将所取境[17]抉择为无有，最后证悟时现前自明自知之心识。《释量论》中也说：证悟时外境不存在。此宗承许圆成实法之心识为胜义谛，而外境之法即使形象也不存在。若许证悟一法空即证万法空，如此类推，则唯识

[17] 所取境：六识所执取之对境。



宗已将所取法证悟为空性故，他们亦应圆满证悟能取为空性，但唯识将能取证为空性这一点，在藏传佛教任何教派及经论中均未提及。

再说中观自续派，他们认为：一切万法于名言中自相存在，胜义中抉择为大空性。根据清辨论师的教理抉择——胜义中一切法皆为空性，以此理对名言进行观察，名言中为何承许自相存在？不应如此承许。因一法空即万法空，胜义中已证悟为空性，名言中也同样应该证悟为空性，但此种观点在中观自续派相关论典中何处也未曾涉及。

是故依照汝观点，一切均成应成派。

因此，小乘宗已证悟粗大法为空性，则对细法也应证悟空性；唯识对所取已证为空性，能取同理也应证悟空性；中观自续派在胜义中将万法抉择为空性，那名言亦应抉择为空性，如此一来，所有宗派皆成中观应成派，应成派对自续派、唯识宗及有实宗所发太过也成不合理，这是一个极大的过失。

声缘诋毁谤大乘，此类现象岂能有？

另外，既然一切宗派皆成中观应成派，那个别具有增上慢的声闻缘觉诋毁大乘法门、说龙树菩萨为魔之化身、认为佛于灵鹫山所转的

第三转法轮根本是子虚乌有、般若法门实为断空等等，各种各样诽谤佛法的现象也不应存在，因为同是中观应成派，自宗怎么会诋毁自己的宗派呢？不应频频出现此种现象。而事实并非如此，佛教历史上，自古以来就有小乘肆意诋毁大乘，这种现象至今仍然层出不穷。

虽说一法之空性即是万法之空性，但依众生根基的不同，阿罗汉仅证悟粗大部分为空性，对细微部分并未证悟空性。麦彭仁波切也说：阿罗汉必须证悟心相续、五蕴聚合等为空性，否则无法获得圣果。因此，阿罗汉对聚合五蕴已证悟为空性，对细微法无我并未证悟空性，麦彭仁波切于下文中说：若如此承许，则龙树菩萨、弥勒菩萨、文殊菩萨，以及二转、三转法轮等所有教言，将如糖与蜂蜜般圆融一味。

麦彭仁波切诠解经论教典的方式确实具有一种不共的特点。我们对自宗传承上师的教言应生起坚固不退转的信心，否则，在现今纷繁复杂的社会中，对真实佛法与相似佛法很难清晰辨别，若不具足真实的信心与定解，很容易随外境而转。而且，希望大家对守护密宗誓言也应倍加谨慎，有关密法中的甚深教言，如《上师心滴》等，若对不具定解者宣说，不仅无有

利益反而容易依此造下恶业。人身异常难得，一方面认真地闻思，首先于自相续中产生稳固定解，之后再对密法精进修持，如此才能品尝到其中所蕴藏的甘露美味。

现在藏传和汉传佛教中，某些高僧大德的行为确实有些不尽如人意，或者许多人对我个人也多有微词，但依靠经教进行衡量时，比如对从未获得灌顶、从未修持过加行者传授《系解脱》等传承，此种做法，恐怕莲花生大士、无垢光尊者也不敢苟同。还有人说自己是金刚手菩萨的化身，甚至说是金刚手和文殊菩萨的双重化身，或者观音菩萨和除盖障菩萨的双重化身。从如来藏的角度，诸佛菩萨于自身全部具足，这样即使自称为十方诸佛菩萨的化身也不会有什么过失，但若从现相来讲，不要说几个菩萨的化身，凡夫的功德是否圆满具足也很难说。对于诸如此类的种种说法，大家不要轻易相信，切莫以为与某某大德结个缘就决定往生极乐世界，修行需要依靠上师的加持，更需要自己精进努力的修持，并不是仅仅依靠“关系”就可以完全畅通无阻的。

己三（以教理阐明此理）分二：一、示彼理证；二、以教证宣说。

佛经中说：一法之空性即一切法之空性。虽然佛经中已作如是宣说，但因众生有根基以及内因外缘的不同，故而不能一概而论。对利根者或内外因缘聚合时，则以教理及行者的修证智慧均可无误成立，如宁玛派通过传承上师为弟子指点心性，依靠上师不可思议的加持力，使之于短时间内无碍通达本具自然觉性，这种现象在宁玛巴、禅宗以及其他各宗派中皆不胜枚举。这一点，麦彭仁波切将在下文通过理证和教证进行详细阐述。

庚一（示彼理证）分五：一、因缘不全之理；二、以钝根而不决定；三、以理反驳；四、所证同等则不合理；五、若具善巧方便必定证悟之理。

辛一、因缘不全之理：

是故一法之自性，诸法虽皆为等性，

然内外缘未齐全，期间不能证悟也。

证悟一法空性也并非万法皆应证悟空性，否则会出现诸派均成中观应成派的过失，而且不应出现声闻乘个别增上慢者诋毁大乘佛法的现象。虽然说，柱子等万法的本性皆为现空无二，于法界中平等一味、无有差别，但从能取——见者或证悟者的角度来说，对于如此殊

胜的道理并非尽人皆知，根据其根基不同，有人仅了知一法之空性、有人了达总相部分、有人知晓自相部分等等，存在迥然各异之差别。

首先从内因外缘来讲，外缘——是否具足善知识的教言，内因——是否已经生起出离心、菩提心以及不退转的信心等，乃至内外因缘不具足期间，万法本性虽是等性一体，但也不能通达诸法的真实本性。

对阿罗汉来讲，他仅仅值遇小乘善知识，依靠上师所说教言精进修持，因不具足真实窍诀也就无法了知万法的究竟实相。《入菩萨行·智慧品》中讲到说：佛将中观窍诀交付于迦叶尊者，而迦叶尊者为何未传授此窍诀？大乘观点认为，显现上迦叶尊者并未通达佛陀密意。

现在国内外的很多修行人，有的仅学小乘，有的只学显宗，他们各自赞叹自所修学之宗派，认为此宗所宣讲教义准确无误、十全十美。而实际上，他们的上师并未掌握大乘最殊胜的窍诀，这就是善知识的外缘不具足。从自身来讲，法无有高低贤劣之别，但因上师仅有小乘窍诀，对于大乘有关菩提心、信心尤其抉择法无我方面的教言一无所知，故其距离道智、果智仍然

相当遥远。《现观庄严论》说：声闻缘觉对法有缘相执著，不具足方便，因此离佛之果智很遥远。不仅如此，他们以自私自利之发心，希求自己从三界轮回中获得解脱，并未想到欲超离轮回而圆满究竟佛果，多种因缘并未俱全之故，他们暂时无法证悟圆满法无我。

辛二、以钝根而不决定：

一般而言利根者，依靠自力可证悟，
钝根即证不确定，终有一日必证悟。
经说万劫之末际，罗汉出定入大乘。

修习显宗和密宗的众生都有钝根、利根之别。对利根者来说，善知识稍作指点或不指点即可证悟，释迦牟尼佛就是依靠自力于菩提树下获得如甘露般妙法的。有些人到学院短短一段时间，已经通达经典、论典的所有含义，这种现象也不在少数。因此，利根者完全可以凭自己的力量证悟远离一切戏论的中观究竟见解。相反，钝根者则不能确定，大乘菩萨具善巧方便之故，与佛陀果智十分接近，而缘觉无有善巧方便且缘相之故，距离果法很遥远。

但即使极为钝根的声闻缘觉，有朝一日也终究会证悟万法为本来空性。麦彭仁波切引用《妙法白莲经》的教证：“声缘阿罗汉入于无余

灭尽定中，于一万劫之末，经如来劝请而再次出定，趋入大乘。”获得阿罗汉果位后，五蕴灭尽，生死轮回之血海尽皆干涸，自身流转之骨肉大山全部坍塌，此后便于漫长时日内入于灭尽之定。

以前敦珠法王曾以神通观察，发现一阿罗汉在洛若下面山中入于灭尽定。迦叶尊者将教法交付阿难之后于鸡足山入定，当时未生怨王与阿难非常伤心，曾将山门打开，未生怨王准备焚烧尊者法体，但阿难尊者阻止他说：“弥勒佛出世时，会将迦叶尊者的遗体拿在手上给所有眷属看，并对四众弟子说：‘此为释迦牟尼佛教下首座弟子——迦叶尊者，他身上所披即是释迦牟尼佛教法下的袈裟。’其时，众眷属依此生起强烈出离心、精进修法而脱离轮回。”此公案于敦珠法王《藏密佛教史》及无垢光尊者《三休息总说》的历史中都有提及。1997 年，有个别道友曾随法王如意宝去过鸡足山，上师给随行弟子传了 7 天法，当时法王如意宝也亲自认定了善财童子拜见文殊菩萨、无著菩萨苦行 12 年的山洞，具有十分殊胜的加持力。

总之，阿罗汉入定一万劫后，十方诸佛心间发光融入阿罗汉，以弹指方式使其出定，并

对他说："你虽已超越轮回、获得涅槃，但此涅槃并非究竟，故为寻求真实解脱，应入于大乘精进修行。"于是阿罗汉起定入于大乘。

有关阿罗汉入于大乘的说法，宁玛巴认为，阿罗汉已灭除烦恼，出定后，从小资粮道始入大乘发菩提心、积累资粮，之后从一地到十地如理如法地修持。有个别教派说是从大资粮道始入，有说是从一地，还有说从七地开始入于大乘，各种说法不可胜数。对于此类说法，以前曾有高僧大德专门做过辩论，认为若如此则阿罗汉比大乘菩萨利根等等，会出现很多过失。

辛三、以理反驳：

如理趋入大乘者，尚需无数劫修习，

声闻追求自寂乐，仅于数千劫之中，

所有无我未证悟，暂时为何不可能？

且不说小乘根基，即使决定大乘种性者如理趋入大乘之后，首先发菩提心，从小资粮道开始，经中资粮道、大资粮道、加行道，之后一地、二地……大乘菩萨尚需无数劫的精进修习。《大圆满心性休息大车疏》中说："极为钝根的诸位菩萨经过三十三阿僧祇劫后成佛……中根者经过七大阿僧祇劫后成佛……利根者经三大阿僧祇劫后成佛。"全知无垢光尊者说：根

据《大解脱经》的教义，依众生根基不同，具广大心力者于一刹那之中便可圆满数劫资粮。但一般而言，作为如理趋入大乘的修行人，即使利根者也需经过漫长的三大阿僧祇劫积累资粮方可圆满证悟。

大乘菩萨尚且如此，作为声闻行者首先追求自己的寂灭安乐，发心并非清净，修习的时间也仅是数千劫，那他们未圆满证悟法无我有什么不可能呢？完全可能。声闻缘觉本自属于劣根性，具有自私自利的发心，通过短短数千劫的修习岂能圆满证悟法无我！

辛四、所证同等则不合理：

得地菩萨见法界，岂不亦是渐明圆？

一地菩萨虽已见到万法真谛，但以积累资粮渐趋圆满之故，所见法界也有越来越增上、圆满的差别。龙树菩萨《赞法界颂》及宗喀巴大师《善解密意疏》中均对此做过论述。意思是说，就如上弦月般，从初一到十五，月亮一天比一天明亮、圆满，同理，一地菩萨虽已见到法界本体，但在圆满、明清方面则随其积累资粮的增上而增上。

一地至十地菩萨既有如是差别，那阿罗汉在障碍断除后无有点滴进步则不合理。因利根

的大乘菩萨在七地之前尚需二阿僧祇劫，若阿罗汉仅于三世或百劫中的所证与其无有二致，则不仅无法圆满解释经教之义，而且有小乘较大乘利根等诸多过失。

香穹巴论师对此给宗喀巴大师发出十八大过失，果仁巴则在其中观论疏中讲到六十四个过失，而且果仁巴大师说：若宗喀巴大师提出一个观点，大家应引起注意，其中必定会出现某种大过失。高僧大德们有时显现上互相辩论得非常精彩，但后学者通过这样殊胜的辩论采撷出其中所蕴藏的真正奥义，才是至关重要的。

辛五、若具善巧方便必定证悟之理：

倘若具足积资伴，以及无边之理证，

菩萨行为回向缘，必定圆满而证悟，

若已具足大乘积资净障等方便法门，声闻缘觉也必定会圆满证悟，但十分可惜，他们并不具足这种殊胜因缘，《释量论》中说：因不齐全时，其果无法成熟，何时因若具足，彼果亦无法遮止。同样，若具足大乘布施、持戒等六波罗蜜多，修持福慧二种资粮[18]，并且以菩提心摄持一切善法，则阿罗汉必定会圆满证悟。

[18] 《大圆满心性休息大车疏》中说：有缘的资粮，如磕头、念经等均属福德资粮；印法本、书写等是智慧资粮。

以“菩提心”摄持非常重要。现在各个国家都有很多大乘修行人，但真正以菩提心摄持修行善法的少之又少。在修持任何善法时，以菩提心摄持是大乘的一个不共特点，具有无量功德。大乘菩提心的含义虽然非常广泛，但简而言之，即为了利益一切众生而做每一件事，或者只要对众生有所利益，就发愿一定要做，这就是以发菩提心摄持。

现在世间上的好人好事也比较多，前段时间，山西曾有个人，因一小孩没有钱动手术，于是将自己辛辛苦苦打工赚的两万多元钱捐献出去，并且未留下姓名、地址，不声不响地走了，人们都认为他非常了不起。但是不是以菩提心摄持呢？如果有菩提心摄持的话，那所获得的功德也会无量无边。因此不论做任何事，给常住发心也好，与他人交谈也好，均以菩提心摄持，自己每天的所作所为都是尽心尽力利益众生，将众生放在首位，心甘情愿地放弃自己，这是实际修持过程中非常重要的一个环节，否则，到一地才开始发菩提心肯定是行不通的。

阿罗汉最关键的一点，即是不具菩提心，也未积累大乘资粮。而且小乘只是说“色法如水泡”等，真正如《心经》所讲“色不异空，

空不异色”的圣教根本无有，也不具足中观共同五大因、不共四大因等如金刚般强有力的理证。再加上未行持菩萨行，如《现观庄严论》中讲到的“圆、熟、净”——圆即积累圆满资粮，熟是成熟众生，净是修习清净刹土。阿罗汉完全不具足上述诸种殊胜因缘。

在具足无边理证、积累资粮、行持菩萨行的同时，将自己所做善根回向一切众生，如此，不仅众生可以获利，自己的资粮也会迅速圆满。若上述四个条件全部具足，阿罗汉也必定会圆满证悟，但因缘不齐全之故，导致他们证悟得十分缓慢。

如具善巧方便缘，密宗迅速而证悟。

为什么具足善巧方便等因缘就会很快圆满证悟呢？《庄严誓言续》中说：“由六月不动，信解及恭敬，获金刚持地。”外续中也讲到三世或七世中可以成佛。因此，密宗依靠善巧方便，通过上师强有力的加持力和自己的信心，可以在很快时间内成佛，这一点是大家一致公认的。那么，正如密宗之速道一样，在具足善巧方便的条件下，阿罗汉也可以在短时间中证悟，所有因缘俱全之故。

本论涉及的他宗主要以格鲁派为主，他们

认为小乘阿罗汉与大乘见道无有差别。此宗认为，只要具足善知识的窍诀及信心等内外因缘，依靠《密集金刚》、《时轮金刚》等决定可以即身成佛。所以，此处以对方所承认的密宗观点作为实例，进一步说明了上述道理。

前段时间，济群法师曾给我写过一封信，他对“所有境界中大圆满见最为殊胜”这种说法表示并不赞同。对此，萨迦班智达等诸多高僧大德也多有微词，实际上，从法界空性而言，大圆满见与显宗无有差别，但从了达自证、认识本来清净的角度，大圆满见则有其不共的窍诀，因此是非常殊胜的。但就像小乘阿罗汉与大乘菩萨所证悟的境界必定存在差别一样，只要依据教理细致入微地抉择分析，具智慧者绝对不会固执己见地守持自方低劣见解的。

庚二（以教证宣说）分三：一、依龙树菩萨观点而说；二、释彼教义；三、以喻说明此理。

辛一、依龙树菩萨观点而说：

藏传佛教中，宁玛巴以及格鲁派等诸多派别都一致公认龙树菩萨与月称菩萨的观点，因此于各教派相互辩论的过程中，二位就毫无疑问地成为公正合理的裁判。那龙树菩萨与月称

菩萨的究竟密意是怎样的呢？

虽然常我已断除，俱生我执依蕴生，

论说乃至有蕴执，一直存在我执也。

对常我可作两种解释：一种是外道所承认的常有自在我，是世界万物的作者，它周遍一切而恒常存在；另一种，《入中论自释》中明显讲到，佛教内声闻十八部中有些人认为，若“我”断灭则生死轮回的所依不存在，故应存在我的常有相续。因小乘经论中未能究竟抉择法无我，所以他们始终认为，建立万法的基础——无分微尘以及刹那心识应该存在，若心识的相续不存在则前世后世无法延续。总的来说，所谓常我，不仅外道，即使佛教内部也有人如此承许。《入中论》中对此观点作了着重破析，此处不再赘述。

我执可分为遍计我执和俱生我执两种，对此，藏传佛教各宗派的认识方法也各不相同。根据麦彭仁波切、无垢光尊者的教言衡量，所谓遍计我，即原本并未执著某法，但依靠其他教派的观点，认为有常有自在、周遍于一切处的我存在。而俱生我则指自古以来每个众生都会执著的“我”，比如牦牛会产生“我”要吃草、“我”要喝水等想法，这种想法与生俱来，即

使没有学习任何宗派也会出现“我”的想法，这就是俱生我执。那它们的对境是什么呢？俱生我执的对境是自己的身体、五蕴以及心识。对于遍计我执的对境，各种宗派说法都不尽相同，一般来讲，所谓常有自在的我或认为整个万事万物是我，这就是遍计我执的对境。

因此，欲证人无我只需将五蕴的聚合证悟为空性就可以，没必要抉择常有自在的我、细微的我。此处，麦彭仁波切说常有自在的我虽已断除，但并不妨碍俱生我执的产生。为什么呢？因俱生我执依靠粗大五蕴产生，只要对五蕴的聚合有执著，俱生我执就仍未断除。

颂词中的“论”即指龙树菩萨的《宝鬘论》，其中讲到说：“何时有蕴执，尔时有我执，有我执有业，有业亦有生。”此处，对于常有自在的我或小乘所说的常我并未涉及，而是说，我执依靠蕴执产生，在蕴执未灭尽期间，我执不会灭尽，这样就无法证悟人无我。因此，阿罗汉必定要证悟蕴聚之空性，否则，正如麦彭仁波切给札嘎仁波切的辩论书中所说——若未证悟蕴聚空，则声闻仍不得解脱。《现观庄严论》中说：“具为声闻菩萨佛，四圣众母我敬礼。”般若为四圣者之因，故而声闻缘觉应证悟圆满人

无我以及部分法无我。

辛二、释彼教义：

此义假立因蕴有，执彼之心便存在，

假立之我因具故，我执之果不会灭。

龙树菩萨《宝鬘论》中的观点认为，只要假立之蕴存在，则执著它的心就不会灭尽。若阿罗汉对五蕴仍有执著而未证悟空性的话，那他的我执根本不会消失，就像《释量论》中所说：因具足之时，果必定会产生。

凡夫通常将假立的五蕴执著为我，但真正对其详察细审，整体不是“我”、支分不是“我”、心也不是“我”，真正去寻找时所谓的“我”根本不存在。虽然不存在，但无始以来的习气特别严重之故，人们一直将五蕴聚合执著为“我”，他们根本没有想到将五蕴进行一一剖析，比如一座房子，将房子拆成木板、石块等堆积于一处，人们就再也不会认为这是“我的房子”。大圆满中常说“破心房”，意即执著之心就如房子一样，对它的来龙去脉里里外外去寻找时根本得不到。当然，我们没有必要将木板继续分析下去，只要把房子破开之后，就不会再有“我的房子”的贪念，或许会出现“我的木材”等想法，但这种执著于此处已成法无我，而阿罗

汉只需破除如同“聚合房子”般的人我执即可，不必向下继续分析。

“蕴聚”在藏文中叫做朋布，喇拉曲智仁波切将其解释为整体，也即粗大的聚合称为五蕴。依据龙树菩萨的观点，乃至蕴聚存在期间，我执就不会破除。因此，俱生我执的对境是五蕴的假合，若未通达此为空性，则阿罗汉无法获得圣果，更不要说菩萨和佛的果位。但是，对声闻缘觉来讲，要证悟细微法无我相当困难，而格鲁派“承许三乘见道同”的观点，更是难以成立，诸多过失都在所难免。

因为常我虽已断，然依执蕴假立我，

俱生贪境未断故，生起我执无障碍。

通过种种观察方法，或依靠中观理进行分析，虽然常有我已经断除，但以此根本无法灭尽我执。从众生的亲身体验来讲，没有人执著常有不变的我，我执的对境就是五蕴假合，人们将此执著为“我”；而我所执的瓶子等法为遍计我执的对境，这一点在月称论师的相关教义中讲述得十分明显。因此这里说，如果俱生我执贪著的对境没有断除，由于因具足则果必产生之故，生起我执之果决定无有丝毫障碍。

在《入菩萨行》、《中观四百论》等论典中

都讲到了有关修习无我的窍诀，但其中并未抉择细微的法无我，人们在日常生活中对自己的身体、心识、感受等执著为我，这样的“我”，可以通过大圆满的窍诀认识自心本性进而破除，或者依靠大中观的各种观察方法，如依靠《澄清宝珠论》中四念住的修法进行观察分析。

总而言之，任何一个人都需要破除我执，这一点若未破除，那在三界轮回中必定会感觉有无量无边的痛苦存在。世间当中，有些人的我执比较小，不论发生什么事情都能坦然面对，还有人无始以来的我执力量特别强，尤其对蕴、对自身的感受、对心都无比执著。实际上，一切万法的本性就如虚空，本来即是清净无染的，但众生以无明烦恼产生俱生我执和遍计我执，真正观察时，其实只是处于一种迷惑当中，所谓的我丝毫也不存在，而众生由于未能了知这一点，才在三界轮回中感受了百般苦恼，由此，必定会因造作恶业而不断受生轮回。

是故断除诸烦恼，必须证悟蕴等空，

此说不符圣教义，月称如实释此义。

果仁巴尊者认为：欲获得阿罗汉果位，对五蕴的细微部分也需要证悟空性。其他个别宗派也有如是承许。而实际上，此说法与中观创



始者、释迦牟尼佛亲自于《大鼓经》《楞伽经》等经典中授记的第二大佛陀——龙树菩萨的观点完全不符。

堪布根华在注释中将龙树菩萨的观点全部解释为断常有自在的我，因常有自在的我并非俱生我执的对境，要断除俱生我执必须通达蕴聚为空性，因此，阿罗汉对遍计我以及无分微尘不一定证悟为空性。

或者也可以如麦彭仁波切所说，以月称论师《入中论》中的观点对龙树菩萨的究竟密意做出如理如实的诠释，此论说：“慧见烦恼诸过患，皆从萨迦耶见生，由了知我是彼境，故瑜伽师先破我。”又云：“证无我时断常我，不许此是我执依，故云了知无我义，永断我执最稀有。见自室壁有蛇居，云此无象除其怖，倘此亦能除蛇畏，噫嘻诚为他所笑！”并且，月称论师讲到一地菩萨时，引用七教三理说明声闻缘觉已经证悟法无我，而在六地讲空性的分类时，论师说声闻并未圆满证悟法无我，未对其进行圆满修持，对这一问题宣说得非常清楚。

佛经中说：各种分支的聚合可以称之为马车，同理，依靠五蕴的聚合，名言中称其为众生。麦彭仁波切于多处引用过此教证，也就是

说，诸多零件聚合起来之后，可以称为马车，但将零件一一分解时，车的概念便无影无踪了；所谓五蕴的假合，在世俗中称为众生，而对五蕴进行破析时，众生或者我根本是子虚乌有。月称论师在《入中论自释》中说："是故无有异蕴之我，离诸蕴外无我可取故。"意思是说，五蕴上无有所谓的我，而我除五蕴之外也完全不存在。蕴聚上没有我，我除了蕴聚也是没有的，因此，既然没有我，我所自然而然也会如同没有墙壁的花纹般销声匿迹。

通过上述观察，即使暂时不能彻底断除我执，但它的力量肯定会日渐衰减。众生无始以来积累了非常浓厚坚固的恶劣习气，对于这样顽固的恶习，必须长时间持之以恒地精进努力修行，否则是很难断除的。邬金丹增诺吾说：若能听闻三遍中观，我执一定会有所减少，此与大圆满相差无几。以前法王如意宝经常引用这一金刚语。尤其《中论》与《入中论》，它们对断除我执有非常大的帮助，依靠这样的殊胜窍诀，一日三省，我执的力量一定会渐渐削减无余。否则，每天听凭所谓的"我"任意妄为，不知警醒，那我执必定会在原有基础上肆无忌惮地增长扩大，这样一来，各种烦恼也将接踵

而来，使自己感受无量无边的痛苦。

辛三、以喻说明此理：

倘若了知假立我，灭除我执已足矣。

如虽未知绳无有，而见无蛇断蛇执。

自宗通过何种方法断除人我执呢？倘若不仅从道理上，而且已经真正现见蕴聚为空性、是迷乱假立的，这时即称之为证悟人无我。

了知有现量了知、理论了知、总相了知等多种多样的类别，此处所强调指出的是，并非口头了知，而是真正通达人我只是蕴聚的假立，通过如理如量的修行，俱生我执的对境已经灭尽，当对境不复存在时，依靠对境产生的果也自然而然不再出现。

需要再再强调的就是，通达人无我根本不需证悟无分微尘为空性，这一点非常关键，而且上述争论的起点即在于此，因此，大家一定要将这一关要牢记于心。为什么这样说呢？可以通过比喻进行说明，比如有人黄昏时见到一条花色绳子，误认其为毒蛇，恐惧异常，后来依靠灯等的光亮照见之后，才知道原来只是花绳而非毒蛇，于是恐惧感顿然消失。这时，不必对花绳再次抉择——绳子实际是由毛线组成、毛线也并不存在等等，这纯粹是多此一举，

因为只要了知仅仅是花绳即可遣除对毒蛇的恐惧，再没必要继续分析下去。

在上一比喻中，对毒蛇的恐惧实际是人我执，对绳的执著则属法我执，二者是分开比喻的。龙树菩萨在《微尘证悟品》中也说：黄昏时对毒蛇的恐惧是人我执，对绳子的执著是法我执。通过这一教证，对龙树菩萨的观点也可一目了然，也就是说，如毒蛇般的人我执是产生轮回痛苦的根源，若通过各种方法证悟其为空性，虽未了知绳子不存在，但对轮回的恐惧已经断除，如果希求断除所知障，则继续观察绳子同样不存在也是必行之举。

《四百论》中说："先遮遣非福，中应遣除我，后遮一切见，知此为智者。"诸位修行人，最初趋入佛门时，首先需要遮除非福德的恶业，行持善法；中间应对人我进行遮破；最后，如同绳子等边见也应一一破除而现前大智慧。对阿罗汉来讲，首先破除我执时，只要了知蕴聚为空性就足够了，但如果想要获得菩萨或佛的殊胜果位，则再次详细观察十分有必要。

丁四（建立究竟无二之唯一乘）分四：一、究竟建立唯一乘之理；二、若许他宗观点则唯一乘仅成立宗；三、宣说自宗观点极

为合理；四、依此成立龙树、弥勒菩萨究竟密意无有二致。

抉择上述空性道理时，佛宣说了声闻、菩萨、佛等所证的种种不同之空性，虽然在空性本质上无有差别，但释迦牟尼佛为度化不同根基的众生而暂时对空性做了各种各样的分类。实际一切空性均是一味一体的，所证悟的空性也并非分开成立，因此，于最究竟时就需要建立无二唯一的一乘。

戊一、究竟建立唯一乘之理：

最终必定需证悟，诸法本性为一体，
见彼智慧亦一体，龙树月称二师徒，
依据理证而宣说，成立究竟唯一乘。

暂时来讲有八乘、五乘、三乘等，按密宗说法也可分为九乘——显宗三乘、外续部三乘、内续部三乘。但无论哪一乘，声闻、缘觉、菩萨最后都要证悟诸法无来无去、不一不异、无有自性的本体，也就是通达法界真如之本义；而法界真如义的能取智慧，其实也是圆融一体的。

对此，龙树菩萨和月称菩萨依靠教证、理证进行过明确阐述，并且宣说了"究竟唯是一乘"的道理。龙树菩萨说："法界无二故，智慧

亦无别，佛说三乘法，皆为引众生。”也就是说，法界圆融一体，智慧也无丝毫差别，佛之所以暂时宣说三乘法，就是为了引导无量无边不同根基的众生趋入佛门。月称菩萨也说：“故佛为众说，无等无别乘。”一切诸法本体根本没有高低贤劣之分，若能真实通达这一要点，就已经趋达法界真如地，而能通达的智慧也即究竟智慧地。

戊二、若许他宗观点则唯一乘仅成立宗：

月称论师与龙树菩萨以教理建立了最后唯一乘，无论何者最终皆应通达此种境界，能够如是了达也是最高的见解。而格鲁派个别大德所建立的观点——声闻缘觉早已证悟圆满空性的说法完全不能成立。

假设依照汝观点，声闻已见彼性故，

依据理证怎成立，一乘仅是立宗已。

如果真的是“三乘见道同一”，声闻在未入大乘时即已证悟，则龙树菩萨和月称菩萨又为何依靠理证建立唯一乘，如此也仅成立宗而已，完全无有立足之地了。为什么呢？声闻缘觉早已证悟一切空性，那究竟一乘的依据何在？虽然你们不得不承认究竟一乘，因对圣者龙树菩

萨与月称菩萨所说观点无可反驳，但实际上，除声闻缘觉的智慧以外再也没有更究竟的了，由此导致究竟一乘的观点仅仅是一种立宗，根本无法成立。

戊三、宣说自宗观点极为合理：

我们自宗将声闻、缘觉、菩萨分别安立，暂时所证悟的空性也有所不同，最后趋达佛地时究竟证悟一切万法的真实本义，如此一来，暂时三乘或究竟一乘皆可名正言顺地立足于自己的位置之上，与他宗所许具有本质上的差别。

于此双运之智慧，唯有现见最究竟，

即是唯一真如性，圣者终皆到此地。

自宗宁玛派认为，于最后境界时，能抉择者是现空无二的双运智慧，以此现见万法最究竟的本质——一切法之真如本性。何为真如性？凡夫阶段，以眼根见柱子、以耳根听声音……此时并未通达“柱子”的真如性，通过精进修行之后，获得远离一切戏论的境界，这时即可见到柱子等一切法的真如性。一切圣者趋达此真如性的道路虽各不相同，但最终所要到达的却是同一个目的地。

因此，自宗观点暂时安立三乘十分合理，究竟时安立一乘也成顺乎自然，就如同千支万




流之江河自然而然会同归于大海一般。如果对自宗麦彭仁波切的论典与其他宗派的论典进行比较观察则不难发现，以自宗观点可以轻而易举诠解龙树菩萨、弥勒菩萨之密意，比如有关声闻乘的观点，虽然各种说法多种多样，时而说证悟时而说未证悟，但麦彭仁波切对其鞭辟入里地分析，诚可谓深中肯綮、入木三分。这里也并非自吹自擂，如果未见到他宗所著论典、不了知他宗观点，自以为是地对自方作赞叹也不合理，但有智慧的人通过阅读前辈大德留给后人堆积如山般的论典著作，便可知其一二。可是千万不要因此产生邪见，认为对方不知道诸佛菩萨的究竟密意，诸高僧大德以不同目的撰著了诸多宝贵论典，后学者应求同存异，在解释时将其分为了义和不了义进而善加抉择。不过，对后来个别大德将不了义执为了义的说法，也应进行细致入微的分析，否则对诸佛菩萨经论教义很难解释。

戊四、依此成立龙树、弥勒菩萨究竟密意无有二致：

是故此理若通达，龙树观点弥勒论，
犹如蔗糖与蜂蜜，互为圆融易消化。

弥勒菩萨的论典如《现观庄严论》中，开

篇讲到声闻缘觉已证悟空性，般若佛母是它的因；讲寂止时说般若佛母距离声闻缘觉很遥远，以此说明他们并未证悟。月称菩萨在《入中论》、《入中论自释》等论典中，也是有时说证悟有时说未证悟，似乎很难结合起来宣说。再者，第三转法轮中所讲的声闻缘觉没有证悟空性，和第二转法轮中所讲的已证悟空性，也似乎存有矛盾之处。实际上，若将麦彭仁波切所讲的有关窍诀完全通达，则对龙树菩萨和弥勒菩萨、二转和三转所宣讲的教言，完全可以如糖与蜂蜜般圆融一味，不仅无有丝毫矛盾之处，而且对自相续会有极大帮助。

释迦牟尼佛经典中所宣讲的内容非常甚深，作为凡夫直接阅读经论以期领会其中所蕴藏的深刻内涵可谓难乎其难。以前在印度有这样的说法，唯圣者以上方可诠解经典之教义。释迦牟尼佛所宣讲的般若观点主要由龙树菩萨与文殊菩萨诠释，因此，不仅藏传佛教，汉传佛教也十分有必要强调和弘扬二位尊者的论典。同时，除《现观庄严论》外，弥勒菩萨的主论典主要解释第三转法轮教义，释迦牟尼佛曾说弥勒菩萨未来将成为弥勒佛，所以对他所宣讲的教义也不可等闲视之。

总而言之，释迦牟尼佛的三转法轮，也即甚深、广大的所有教义全部可以融于一体，在闻思修行过程中，应善于了知佛经、论典中不同说法之密意，没必要妄生穿凿，肆意取舍。

否则如吞禁忌食，腹内不适成肿瘤，
成百教理手术刀，同时刺入深畏惧。

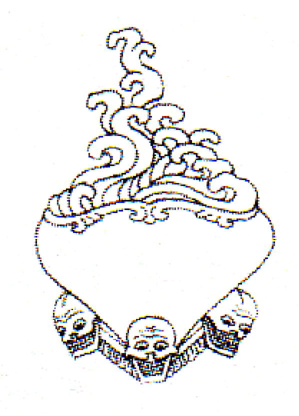
否则，就会如同吞食互为禁忌之食物般，因腹中不适而恶化成肿瘤。对于弥勒菩萨、龙树菩萨的究竟观点，应了知并不矛盾，若未能如是通达，认为月称论师和无著菩萨的观点相左、弥勒菩萨与龙树菩萨的教义相违，心中产生诸多矛盾之处，最终必会导致相续中蔓延无边无际的邪见，堪布根华说：“结果不由自主地发出以邪见诽谤正法与补特伽罗的叫声。”

对于如此恶劣的邪见肿瘤，需要以成千上万教证、理证的手术刀一同刺入，这时，即使仍然固执己见地认为“自方见解准确无误”的顽固不化者，也会怛然失色，发出令人毛骨悚然的惨叫声。

诸学者应通达各宗派互不相违、圆融一体的密意，“宗为通，说亦通[19]”，若能真正通达宗

[19] 此句应取自《证道歌》“宗亦通，说亦通，定慧圆明不滞空”。

派圆融之理，则如何宣说也可畅通无阻，否则是绝对行不通的。且不说佛教中的其他宗派，仅宁玛派自宗也分有八大教派，如若相互之间妄加评论也只是徒造恶业。因此，各位应通达诸法的真实奥义，以及各宗派之间说法的不同密意，对诸佛菩萨及高僧大德为度化不同众生而显示的形色各异之言词虚己以听。否则，自认为稍有智慧者，很容易孤行己见，对各宗各派及诸高僧大德肆意攻击、妄加破立，但是无数教理的手术刀出现在你面前时，即使百般恐惧哀号也将无可奈何，不得不抛弃如此恶劣的邪见肿瘤。



三、入定有无执著相

《定解宝灯论》中，已经通过前两个问题抉择见解并遣除了见解的歧途，应该了知，世俗中需要遣除自私自利的发心，胜义中必须通达二无我的究竟见解，这两种方式对于生起殊胜定解来说必不可少。

对于第三个问题——入定时应不应该有执著相，有人说坐禅过程中必须有执著，否则就如睡眠一样；汉地禅宗等顿悟法门认为，入定时应如如不动地安住，善、恶等任何执著皆会障碍入定之本体。对此，藏传、汉传佛教各教派也是各说纷纭、争论不休。

在座喜欢坐禅的部分道友想必也会存在这方面的疑惑。一般来讲，初学者首先应在一两年中打好基础，修五十万加行，积累世俗方面的善根。但现在恰恰相反，才皈依佛门就开始修拙火定、风脉明点，或者什么都不执著而入定，这种现象于当前佛教内部非常普遍，入定、修风脉明点等虽然很好，但若不分根基、次第而是一概而论，就会出现相当大的危险性。因此，首先对佛法多闻思，增加善法方面的分别念，或者尽量了解密宗生圆次第的教言，在比

较稳固的基础上实地修持才会事半功倍。

这里也是再再地提醒大家，尤其初皈依佛门、任何基础都没有的人千万不要刚开始就入定，否则很容易出现精神问题。现在汉地有人说："你们不要学密宗，否则会发疯的。"这种说法恐怕有危言耸听之嫌，如果真正如理如法修学密宗不会发疯，密宗成就者中虽有一种疯狂行为，但这并不是精神不正常导致的，而且有很多大成就都是修密宗虹光身成就的。反过来说，若不具足上师的窍诀、未能如理修持，只知道每天观明点、修降魔金刚……也无异于解衣包火，确实非常危险。

不过，有时心情不佳、身体不适就担心是不是自己修错了，这种过分忧虑也没必要。通常一个人的心情与前世有一定关系，比如前世做坏事、饮酒或经常扰乱众生的心等等，依靠前世业力现前，即生偶尔会出现心情不好、精神不正常等状态，但这时自己要诚心祈祷上师三宝加持，道友们也应多方面帮助鼓励，过一段时间就会有所好转。

一般坐禅时掌握要领尤其具足传承上师的教言非常重要。以前曾询问过个别修行人的境界，有山中闭关的也有寺院中打坐的，藏传佛

教普遍都是从五十万加行开始修，之后再自己坐禅，这种次第相对比较稳妥；但汉传佛教个别人的修法却不太乐观，有些修行次第颠倒甚至有人对于自己的修法师承何处竟浑然不知，如此修行实在堪以为虑。

丙三（入定有无执著相）分三：一、遮除不合理之观点；二、建立自宗；三、以承上启下而结尾。

丁一（遮除不合理之观点）分三：一、说他宗；二、略说正修与盲修；三、广说此理。

戊一、说他宗：

护持正见修行时，有者说何皆不执，

所谓不执一切义，分为正修与盲修。

此处一再强调了正见的重要性，不论大圆满本来清净之正见还是大中观远离一切戏论之正见，或者禅宗何者也不执著之正见，无论如何，具足正见有非常大的必要，否则所谓的修行也只是一种妄谈。此处并非驳斥禅宗，但现在禅宗抉择正见方面确实不很明显，经常将见、修二者混淆，针对顿悟者或利根者来说确实可以一目了然，自古就有无数修行人依靠禅宗法门获得成就，对此可以深信不疑；但对中根或

钝根者而言，禅宗最初抉择正见方面并不理想，如此修行势必出现“盲人骑瞎马，夜半临深池”的危险结局。

因此，首先需要抉择正见，之后将正见落于实处修持，谨慎护持自心。如通过中观观察，已正确无误地抉择了远离一切戏论的正见，但若未能精进护持、努力修行的话，此见解很快就会无声无息地消失于法界，故而生起正见后努力护持非常重要。

萨迦班智达对“什么都不执著”的盲修瞎炼非常反对，并在众多论典中对之加以破斥，而且他说：汉地禅宗的大圆满与藏地的大手印，在何者也不执著方面与外道无有差别。实际上，大圆满是密宗术语，汉地禅宗虽与密法比较相似但不属于密宗，它们根本没有“大圆满”这种说法。如果能真正依照中观、大圆满及禅宗的修法，首先抉择因果之后不执著而入定其实是非常好的，因此对“不执著”不能一概而论。

颂词中“有者”的范围非常广，如今印藏的个别高僧大德以及诸多修行人都认为入定过程中什么都不用执著，麦彭仁波切说：护持正见时，对于所谓的“不执著”应善加辨别，因其亦有正修与盲修之分。以下对此问题进行广

说。

戊二（略说正修与盲修）分三：一、正修之相；二、盲修之相；三、以喻阐明此理。

己一、正修之相：

正修远离四边戏，圣者智慧之面前，

现见一切不存在，故自然灭执著相。

既然"不执著"分为正修、盲修两种，那何为正修呢？在远离一切有无是非四边[20]的圣者智慧前，万事万物都不存在，不存在也并非如虚空般的单空，而是远离一切戏论的大空性，这就是正修。

中观的修行次第中说：分别念的执著与无分别念的执著皆不合理。《般若二万五千颂》云："善来，善男子，修习般若，一切法不执，一切法不住，因般若波罗蜜多无住，无能过于彼者。"《宣说圣者善戒经》云："大迦叶，总之，所缘皆是分别心，乃至对空性产生分别，也不是究竟的修法。"当真实智慧前有实无实任何法亦不存在时，即已安住于无缘的境界。这样的境界，如果心静下来安住，凡夫人有时也可以相似感受，了知有无是非等一切法除分别念外

[20] 有、无、二俱、二俱非四种执著称为四边，以此四边可包括一切执著。

根本不存在。如果能够通过上师窍诀或者中观的观察方法修持之后，真正入于此种境界，这时自然而然会灭尽所有执著相，这就是真正无有执著的禅定，也是比较高深的一种禅定。

明空无二之境界，如同目视虚空中。

如此甚深的禅定境界，从空性角度无有任何执著，但也并非入于一种单空，而是明现不灭，如同人们见到虚空时不会生起任何执著，虽然没有执著但却可以起现一切万法，同样，入定智慧前一切都不存在的同时却明明朗朗，这就是真正的修行境界。

己二、盲修之相：

盲修无念和尚宗，未察直直而安住，

无有胜观之明分，如石沉海平庸住。

盲修又是怎样的呢？认为一切都不存在，对好、坏何者也不执著，但一切法为什么不存在，自己既未观察也未分析，处于茫茫然的状态中，只是呆呆愣愣地坐着。这就是所谓的无念和尚宗。

有些人非常喜欢坐禅，晚上睡前坐一小时，早上起来坐一小时，部分初入门者，即使练习金刚跏趺坐也要花半个月时间，并且对手的位置也说法各异——合掌、持等印、放在膝盖上

等等，之后开始闭目静坐，这时心里想：我坐禅的姿势多么标准，如果有人看到一定会赞叹的！或者认为：这样坐着真舒服！

《大圆满心性休息大车疏》中说："意识融入阿赖耶识，顷刻出现明而无念之状态。"但这并非真正认识了法界本面，无垢光尊者认为："实际上是阿赖耶识融入不分别任何法的阿赖耶中，阿赖耶又融入法界而使粗细执著隐没，并显现了光明离戏之法性。如果已经认清了这一本面，才可断除迷惑。"现在大城市中生活的人们，每天忙忙碌碌，身心都很疲累，因此非常喜欢静静地坐一会儿，有时入于明而无念的境界当中，什么都不执著，觉得非常舒服。但这种禅坐仅仅是为了逃避外面眼花缭乱的世界，既没有上师窍诀也未认识心之本面，根本没有依靠观察抉择引生定解，仅仅是什么也不想地闭目静坐，其实这就是所谓的无念和尚宗。

真正的入定需要具有胜观[21]智慧，而没有胜观之明分的无念修法，就如同石头沉于大海，即使一百年也不会起到任何作用，《水木格言》中说："百年住于水中，石性干燥而存。"同样，

[21] 胜观：观察法性的妙慧与现见法性之无漏智慧，亦即于寂止基础上了认诸法本性的无漏智慧。



何者也不执著无念安住，即使经过一百年，自己的大悲、智慧等也不会有点滴增上。堪布根华说："灭除贪嗔痴等烦恼的功德、慈悲菩提心以及诚信因果等内心中应当生起的种种道相一无所得，这显然是一种盲修。"

所谓的和尚宗分广义、狭义两个方面，从广义来讲，站在藏传佛教的角度，一切汉传佛教的宗派均可称之为和尚宗，就如汉传佛教称藏传佛教为喇嘛教一样。有很多人认为，喇嘛教都是吃肉的，不愿意接近他们。但现在部分汉地僧人来到藏地后也开始吃肉，这种现象非常不好。我们学院现在非常提倡吃素，我个人也写了一些有关吃素方面的文章。实际上，从密宗角度来讲是根本不开许吃肉的，虽然个别密续中说："所有的肉，有悲心者可食用；所有的酒，具誓言者可饮用。"但夏呷措周让作[22]对此解释说：密宗所谓具大悲心者可以食肉这一说法，是针对具强烈大悲心且有超度能力者来说的。可是真正衡量时，现在正大口啖食众生血肉的个别修行人，恐怕都是因为贪执肉味而食用的，根本不具足超度众生的能力。

[22] 《光明大圆满本来清净见歌·大鹏展翅飞翔》的作者。



有些人在家习气比较重，即使出了家也还想吃肉，但出家多年的修行人这种情况比较少，以前在马尔康遇到过一个出家好多年的修行人，问他："还想不想吃肉？"他说："最初确实很想吃，但过一年左右就根本不想了。"在汉传佛教传统下熏陶过的人多数不会想吃肉，而藏传佛教中某些不良传统应该有所改变，夏卡仁波切曾经从显密各个角度对食肉这一问题分析说：小乘所开许的吃三净肉并非佛陀真正的密意，佛陀在世时的比丘不是居于一处，而且他们对肉味并不贪执，因此众生以他们为缘遭到生命危险也不太可能，但对于没有任何食物的地方可以开许吃三清净肉。《楞伽经》中云："大慧，我未开许任何人食众生肉，过去如是，现在如是，将来亦如是。"佛陀在《涅槃经》等经典中说：小乘教义对所谓三净肉的开许根本就属于方便说法，实为不了义的权宜之计。食肉者必定堕入烧热地狱、旁生等恶趣，对此，不论显宗、密宗都有很多教证，如《时轮金刚后续》说："食肉者等类确定无疑将转生地狱中，身躯庞大，亦将转生饿鬼界等恶趣中。"吃肉的过失非常严重，尤其下一世如果转生为吃肉食的猛兽那是非常可怕的，你们应该看过《动物

世界》，其中各种动物互相残食的场面实在令人心惊胆战、惨不忍睹，所以大家应该发愿——生生世世不要变成吞噬众生血肉的凶猛野兽。

一个修行人如果能终生乃至生生世世吃素是最好的，但凡夫人的心态很容易改变，无始以来吃肉的习气也相当严重，因此，在很短时间内彻底断除肉食非常困难，但为了忏悔无始轮回流转中因啖食众生血肉所造下的无量罪业，应该下大决心，坚持吃素，以清净无染的方式努力修行，这也非常符合经教宣讲之密意。

此处所说的无念和尚宗，在历史上是争论比较大的一个问题。解释本论的多数大德认为，麦彭仁波切所指的是摩诃衍大和尚，针对他的观点进行主要驳斥。这样说具有一定的历史依据。藏传佛教从拉托托日时代始创，于松赞干布时期开始真正弘扬，历经五个朝代之后，在赤松德赞时期，国王培养了诸多翻译家以及班智达，此时佛法趋至辉煌鼎盛的时期。当时赤松德赞从敦煌迎请一位禅宗大师到藏地弘法，在其弘法过程中，因观点出现分歧而与当地教派分成两个派别，一者认为需要先观察而后入定；另一宗派持何者也不执著之观点，即摩诃衍的宗派，他认为无论黑狗、白狗，被咬之后

都会出血，同样，好的执著、不好的执著均为恶趣之因，所以什么也不用执著，只需自然安住即可。其时，国王的王妃也修学什么也不执著的和尚宗，开始不取舍因果，不断恶行善。这种局面导致整个藏传佛教内部出现一片混乱。这时，有人提醒赤松德赞菩提萨埵所作授记：我离开藏地以后（当时论师已经离开藏地），教法如果出现混乱或不和，可从印度迎请嘎玛拉西拉（也即莲花戒论师）遣除争论。国王于是派人从印度迎请莲花戒论师。

对于莲花戒与摩诃衍的辩论，《布敦佛教史》中讲得非常多，但比较可靠的历史资料则是《巴协》[23]。根据历史记载，他们二人从见解上辩论得很少，莲花戒论师主要从比喻上击败了摩诃衍的观点，是什么比喻呢？摩诃衍认为："自宗见解从开始到最后都是最高的，就像大鹏飞于空中，而藏传佛教其他教派的见解则如同猴子爬树一般。"对此，莲花戒问他："所谓的大鹏是否于地上腾空升起？大鹏虽然飞得很高，但最后是否仍需落于地上？"对此，摩诃

[23] 《巴协》：西藏重要的历史文献，也叫《桑耶寺志》，造于公元8世纪。其中记载了赤松德赞于藏地弘法的整个状况，是藏地普遍认可、具有确凿性的历史资料。

衍承认确实是起于地亦落于地。莲花戒论师说："以此可以说明，最初不能遮止善有善报、恶有恶报之见解，就像大鹏鸟需从地上飞起一样；最后也不能远离因果之见，正如大鹏飞得再高仍需落于地面一样。因此，对善、恶等一切法皆不执著的观点不合理。"对此，摩诃衍无可辩驳。

总的来说，无念和尚宗在国际上是比较重视的一个大问题，1995年在印度曾专门召开国际性研讨会，他们认为宁玛巴与噶举派可能就是无念和尚宗。当时堪布南卓就这一问题的相关历史，也在法王如意宝面前请求开示。后来研讨会并未对宁玛、噶举二派造成任何影响。

汉传佛教有些历史上说摩诃衍在这场辩论中获得胜利，但藏传佛教普遍认可上一种说法。根据藏传佛教的历史，对这一辩论有两种观点：一种观点认为莲花戒论师与摩诃衍是面对面进行辩论的；另一种则说他们是通过书信辩论，并未真正见面。不论见面与否，通过这场辩论，国王赤松德赞不允许摩诃衍继续留在藏地是无可非议的事实。有人说：摩诃衍离开藏地时，有一只鞋子掉在了藏地。他们认为这是一个缘起，因宁玛、噶举的部分修行人后来仍然修持



何者也不执著，以此表明摩诃衍的部分见解仍然留存于藏地。

值得一提的是，无垢光尊者曾在《实相宝藏论》中说："阿阇黎大和尚的密意，寻伺者未能接受，从实际意义来说，其密意完全符合正法。"后来，藏传佛教中有人说：和尚宗非常合理，无垢光尊者也对其进行赞叹，只是藏地福报太过浅薄而导致人们未能接受。对于这一点，即使翻阅无垢光尊者所有的论典，也找不到"藏地福报太浅，以致未能接受大和尚之观点"等字眼。那无垢光尊者所说的是什么意思呢？实际无垢光尊者所谓的"寻伺者"并不是指莲花戒等人，而对于和尚宗最初即断除善法这一点，尊者也并不赞叹，但于最究竟境界时则与和尚教所说观点相同。《实相宝藏论》的科判也是如此分析的——究竟应远离一切善恶分别念。因此，麦彭仁波切所遮破的，即是一开始就什么都不执著的观点。

还有些人说：莲花戒与摩诃衍并没有进行过辩论。这种说法肯定不合理。当时通过国王赤松德赞的劝请，莲花戒论师曾依据这场辩论造了三个"修行次第"，其中将摩诃衍的观点以及对其如何作的驳斥等每一环节都记载得非常

清楚，这在藏文文献中十分明显。后来，一百零八个伏藏大师之一的酿·尼玛沃热说：摩诃衍大和尚所说是利根者的行境。他的观点与无垢光尊者的密意应该相同，在抉择最究竟见解时，摩诃衍这种没有任何执著的观点完全合理。

我个人认为，对于这场辩论，因藏传佛教非常重视世俗方面积累资粮、念诵咒语等善根，而汉传佛教对此不是很重视，因此，摩诃衍抉择了很高的见解而对世俗法并未着重提倡，但从有关佛教历史来看，摩诃衍后来呈给国王赤松德赞的三道表疏中曾讲到：现有弟子五千余，主要教其念诵《楞伽经》、《维摩诘经》。以此说明他个人并未舍弃世俗方面的善法。但后来或许以教派、民族等多方面的原因，摩诃衍的见解与其他派别产生分歧，故而不得不离开藏地，这种现象也十分有可能。

麦彭仁波切于此处指出，即使见解再高也不要离开世俗善法。现在汉传佛教确实有这种现象，对世俗方面积累资粮、念诵咒语等根本不行持，有关这方面的问题，《藏密问答录》中也曾间接对济群法师做过描述："有些人也会手缠念珠，或胸前挂一串很大的佛珠。但仔细一看才发觉，原来很多人是把念珠当成一种摆设，

或单纯的消灾避邪的护身符。”特别是某些大和尚，他们将念珠挂于胸前，却根本不念咒语，对世俗方面的善根完全不重视。

总之，诸大德对摩诃衍的观点的确褒贬不一，比如智悲光尊者、竹庆仁波切曾对和尚宗的观点大加赞叹，但他们也仅是从入定角度所作的宣说，对世俗善法不加重视这一点不应赞叹，于此二者必须善加区分。

藏传佛教个别人认为：汉传佛教完全不合理。这种说法纯粹是孤陋寡闻的一种表现。所谓的和尚宗并不代表所有宗派，汉传佛教分有净土宗、天台宗等八派，其中以坐禅为主的是禅宗，而禅宗也分顿悟派和渐悟派。从禅宗历史衡量，这一宗派对善有善报、恶有恶报等因果行为并未遮止，而且，从古至今有无以计数的修行人均是依靠禅宗成就的。虽然达摩祖师最初与梁武帝接触时，因对其过于执著世俗善根不能接受而离开，但后来通过观察缘起，达摩祖师发现他的教法在七代之内会非常兴盛，成就者非常多，七代以后不会十分兴盛。正如祖师所言，宋朝以后尤其清朝末年，此传承基本上已经失传，但仍有许多大成就者层出不穷，因此从达摩到六祖之间，这一派的教法非常兴

盛，《六祖坛经》等也具有相当大的加持力。

也有人认为：大圆满与禅宗无有二致。对此应详细分析，有关本来清净方面，如无垢光尊者所造《禅定休息》中出现的很多词句与禅宗确有相似之处，但并不能以此说二者一模一样，比如大圆满中托噶、任运自成等字眼在禅宗只字未提，因禅宗根本不具足有关这方面的窍诀；修学禅宗不需灌顶，而听闻大圆满必须经过无上妙用的灌顶，否则不能听闻。禅宗的最究竟境界主要依靠《金刚经》和《楞伽经》，前者抉择空性，后者抉择光明，禅宗依靠这两部经典成就的非常多。在藏传佛教，一般《般若经》的空性方面以《中观六论》进行解释，光明方面则由《现观庄严论》解释。汉地禅宗的最究竟观点与《般若经》相同，这与大圆满相差无几，但不能说禅宗与大圆满一点差别也没有，大圆满具有许多不可思议的窍诀和要点，在这一点上二者确实迥然不同。

对于现在汉地个别修行人无念坐禅的现象，麦彭仁波切在这里已对其作了授记。不过，对于和尚宗我们不能一概贬之，尤其一些利根者，依靠上师指点、弟子通过参悟很快开悟获得本位的现象非常多，这一点只要阅读禅宗祖

师的历史就可以一目了然。因此，此处的“和尚宗”是指持好恶皆不执著之观点的一种宗派，着重破斥的对境是那些不修任何善法只是一味无念坐禅的人，并非破斥所有和尚宗。希望大家对此一定要注意，不论是按禅宗修法入定还是以大圆满窍诀入定，出定时仍需修持善法、积累资粮，否则只是在吃饭时开始出定，之后什么都不执著的话，那最好连饭也不要吃了，但这一点恐怕还很难做到吧！

己三、以喻阐明此理：

譬如所谓无所有，中观现见不存在，

无色界信无所有，词同义异如天地。

一般经论中有许多文字不同意义相同或文字相同意义不同的词句，闻思者对此一定要仔细辨别，比如涅槃、空性等都有很多分类，如果全部以同一种标准进行衡量肯定是行不通的。

比如“无所有”，中观当中经常说一切无所有、一切都是空性，其实“无所有”也分两种：一种是中观通过五大因的推理，将一切万法抉择为无所有，也即空性；另一种是无色界中的无所有，虽然无色界认为一切都无所有，但其意义与前一种却有天壤之别。再比如“信心”

一词，有人参加某项比赛时，他说“我有信心”，其实这里的信心是有把握的意思；有时信心有自信自强的含义；佛教中的信心则包含了一种定解。

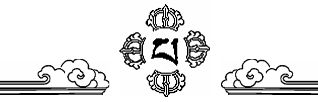
通过中观推理之后，在瑜伽士面前一切法都不存在，一无所有，这是通过观察分析得到的，可以称之为真正的无所有。而无色界没有任何理由，仅仅认为什么都没有，这与无念和尚宗十分类似。因此，所谓“无所有”也分正修与盲修，无色界的无所有是一种盲目的禅定，而通过中观理抉择出来的无所有则是非常合理的正修禅定。

多数人都很喜欢坐禅，有人最初即断除有、无等一切执著，安住于空或明乐的境界之中，一般除利根者以外，最初就直接安住入定是不合理的，应依靠中观推理首先对一切万法进行细致入微的抉择，真正了达自心本性后入定才比较应理。而真正的入定境界中无有任何执著相，这一点不论显宗密宗都非常合理。

戊三（广说此理）分二：一、抉择真实修行之义；二、宣说彼之歧途。

己一、抉择真实修行之义：

如是远离四边戏，若于四边皆不执，



除四边外无执相，故许无有执著相。

四边戏论是指有、无、有无二俱和非有非无四种执著，通过中观推理或上师窍诀进行抉择之后，了知此四边并不存在即可断除一切执著，因为没有以四边不能包括的执著，若断除四边则所有执著均可一并遣除。

中观一般讲离四边，龙树菩萨《中论》中依据《宝积经》等大乘经典抉择了远离八边，如云：“不生亦不灭，不常亦不断，不一亦不异，不来亦不去。”也有些论师抉择了远离三十二增益，归纳而言，一切的执著戏论都可以用有、无、二俱、二俱非四边概括。现在凡夫分别心前虽然不能远离上述四边，无法显现离戏的境界，但通过修行遣除障碍后，离二边、离四边、离八边的境界均可如实显现。

真正修持时对于空的执著也应远离，《般若经》中说：“须菩提，若对微如毫端的名相产生执著，也不得究竟佛果。”《金刚经》说：“应无所住而生其心。”很多祖师大德依靠上述教言获得了至高无上的成就。在诸多有关中观的经典、论著中都说不应有执著，但当今时代的一些愚昧无知者根本不知所以，妄自尊大地在最初即开始修持无有执著之相。麦彭仁波切针对这种

现象，在下文对某些不如法的修行作了非常严厉的呵斥。

己二（宣说彼之歧途）分二：一、真实宣说；二、遣除争议。

庚一、真实宣说：

若说无有执著相，有些愚者初不执，

一切放松真可笑。众生平庸过放松，

流转三界轮回中，无需仍旧再三劝。

显宗经典以及密宗续部都一致讲到：无执著即是禅定波罗蜜多。有些非禅宗根基者对此无法接受，比如个别修学净土宗或将佛教作为学术研究的法师，他们再再毁谤禅宗的不执著，认为这种说法非常不应理。

实际上，诸如此类的妄下断言者，若能详细翻阅释迦牟尼佛的《大藏经》就可以发现，禅宗所宣扬的不执著非常符合经教所诠之义。但对于所谓的不执著，若认为初入佛门、任何基础都没打好时就应如此行持的话，那他已经断绝了世俗方面的善根，因其对中观方面的推理一窍不通，而禅宗直指方面的窍诀，除利根以外的所谓愚者完全无法领会其中蕴藏的深奥内涵，故而最初即修持什么也不执著实在太过分了！

个别愚者自认为什么都不执著坦然放松特别舒服，于是开始全然放松并于无念之中安住。他在对别人宣说时，也一概如此教导："什么都不用执著，不用念经、磕头……只要直接入定，安住在空性的状态当中，不空不行……"以前有位法师跟我一起去汉地，他见到任何人都说："你们要观空，《金刚经》中说什么都要空，空、空……"修行不是这样的，如果最初就"空、空、空"、"放松、放松、放松"，麦彭仁波切说：众生从无始以来就是因为过于放松，才导致于三界轮回中不断流转，感受无量无边的痛苦，所以千万不要再劝他们放松了！如果到某些寺院或佛教团体，这种感觉就会特别强烈，很多人提倡坐禅、坐禅，而且要求必须像《金刚经》中所讲那样将一切都观空，放松、放松……这实在太滑稽可笑了。

现在汉地有些人说他们过年团聚时菜色非常丰盛，各式各样的美味佳肴令人垂涎三尺，但如此奢华浪费，究其实质而言又有何意义？最后的结果也只能是倒进垃圾桶。这些人暂且不要说修行，即使生活上也太过于放松了。不过，你们也许认为"放松一点好，学院戒律严谨、生活艰苦，一切都太紧了，应该放松……"，

但无论如何，对于自心的修行不应该过于放松，三界众生放松的时间已经太长了，没必要一再地劝他放松。

大圆满中有"放松"这一说法，如放松安住、中庸安住、自然安住等，词句虽然相同，意义却有天壤之别，因此，麦彭仁波切在诸多经论中都一再强调对于词同义异的说法应善于辨别分析。应了知大圆满中虽有放下一切执著、自然安住的不共窍诀，但在方式方法上却与前面所说的无念安住大相径庭。

如果说不能放松，那是不是一直都不能放松呢？也并不是这样。在适当的时候放松是完全可以的，但不能一味放松尤其最初时不能放松，因初学者没有任何基础而直接入于空的状态是相当危险的。

萨迦班智达曾经说：藏地的大圆满与汉地的和尚宗无有二致。后来鬲萨格西也如是宣说到：大圆满最初即自然安住，何者也不执著，这与大和尚摩诃衍的修行相差无几。

麦彭仁波切对此驳斥说：您大概对于宁玛派教法不太熟悉才会如此随口宣说，宁玛巴的教法是在广泛闻思以及共不共加行的基础上开始安住的，这一点不仅我们自宗，而且宗喀巴

大师的教言中也显而易见，祈请您老人家最好再三参阅我宗教法之后再作定论。全知无垢光尊者在《如意宝藏论》中说：最初即入于空的说法纯属邪说。《法界宝藏论》中也说：自认为安住大圆满的“大牦牛们”将自己的寻伺分别念称作觉性菩提心，可你们对觉性妙力的作用与觉性妙力二者尚且分辨不清，更何况真正的觉性菩提心，这与牦牛又有何区别！因此，根本没有认识心之本性，最初就自然安住、放松是极大的过患，希望诸位不论弘扬佛法还是自己修持，首先最好在相续中生起坚定不移的定解，之后再自然放松安住，这一点至关重要。

麦彭仁波切在这里针对噶举派和宁玛巴个别修行人的不执著作了十分严厉的呵斥，说最初就什么都不执著具有极大过患和歧途。对于初入佛门的弟子，应首先让他修加行、磕头，闻思《亲友书》、《大圆满前行》等有关显密经论教典，待其对佛教打好稳固基础后，再宣讲心的本性使其对心性有所认识，之后才让他自然安住，这是最为坚实稳妥的修行捷径。

庚二、遣除争议：

假使彼等本未知，声称我等识本面，

认识胜义本面者，必须断定实空义，



所谓迷现自与他，谁人皆知何须修？

假使有人说：如此安住必定可以认识本面。其实，这类人既没有上师窍诀也未听闻经论续部的任何教理，但因为安住时会产生一种明清之感，常常沉溺其中，安然自得，于是自以为是地认为已经认识了本面。

他们其实根本未曾认识自心之本面，却在他人面前自吹自擂地说对心性的本体已经无碍彻见。有个人说：“我坐禅时确实可以什么都不执著，但到了吃饭的时候有点饿……”也许认识本面的人显现上也会有饥饿感，但仔细想想——虽然一开始不用执著但胃肠起来抗议时就生分别念了，这样的境界似乎有点让人百思不得其解。

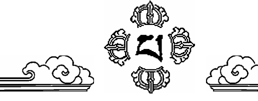
对于这些本未认识心性本面却自以为认识的人，麦彭仁波切说你还是要认真想一想：无论依靠显宗各种观察方法还是密宗上师的窍诀，真正认识自心本面时，对实空之义必定会产生决断性的定解。但此种殊胜定解，你等是否已经具足？认识本面并不是无有任何执著产生，或者仅于明然灿然的境界中安住，安闲舒适，并非如此，若能真实认识胜义本面，对心之本性、万法之本性产生决定性定解是绝对不

可缺少的。

认识心性的途径有很多，比如从理论上获得认知、依靠窍诀认知……无论如何，通过自之智慧抉择后，了知心之自性从空分来讲与虚空无别，明分而言可以无碍显现。以言词宣说时仅是理论概念，而实际于相续中产生坚定不移的境界才称得上真正认识本面，这时哪怕成千上万智者站在你面前也不会出现一丝动摇或退转。

颂词中的“断定”有通达之义，也即通达一切万法实空的真实含义。这里的“实空”并非前文所讲格鲁派的实空，此处所指是一切万法无实有、远离一切戏论之本义。对此若未能通达，对于自他或迷乱现相中自心不是他人的心、自心无所有等有所认识根本不是所谓的认识本面。比如这不是我的心，是光明之心、空性之心，如果这就能称之为认识，那暂且不说学过宗派的人，即使放牛牧童也可以了知，这种认识非常浅薄，若将之称为大圆满或禅宗的证悟，岂不是人人都可以证悟而不必苦心修学了嘛。

对于空性的认识、了解、证悟等诸多分类应善加分析辨别。有些人因理论知识过于欠缺，



本来不是境界而妄执为某种境界，另有些人却根本不知道自己已经出现了某种境界。因此，从一个侧面确实非常赞叹并注重实修，人身如此短暂，一瞬即逝，此时若未能实修实在无有很大意义；可反过来说，一味地盲目实修而对理论知识丝毫不注重，即使长期精进修持，恐怕也很难获得收益，如此无疑是在浪费宝贵的人身，非常可惜。

丁二（建立自宗）分三：一、加行；二、正行；三、辨别正修与盲修。

戊一（加行）分二：一、辨别歧途；二、真实抉择。

己一（辨别歧途）分二：一、宣说歧途；二、分析此理。

庚一、宣说歧途：

> 假使观察心形色，生处住处与去处，
> 尔时若因皆未见，认为已经证空性，
> 法理极为甚深故，此乃歧途危险大。

在观察自心的过程中，发现心既没有白、红等五彩缤纷的颜色，也无有四方形、长方形等各式各样的形状，对于心之最初生、中间住、最后去等一一辨别分析时，何者也未能见到、了不可得，此时，个别人认为自己已经证悟了

心的空性。他们以为如此即已认识心之本性，之后再不必千辛万苦地积累资粮，努力精进地修持佛法；或者认为已经了知心的来龙去脉，成了众人皆应敬仰的大成就者，于是开始弘法利生的“事业”——给别人广传大圆满。

实际并非如此，佛法的道理极其甚深，翻开诸传承上师们的教言就不难发现，不要说大圆满的正行，对你来说，所谓的加行是否究竟也存在很大疑惑！

前世具足殊胜善缘者通过上师教言精进观察心之生、住、去处，何者也不得时可以证悟心之本性，这一点对利根者来说毋庸置疑。但对此应详细区分，某些上师如果问：“心有没有颜色？”他说：“没有颜色。”又问：“有没有形状？”他说：“没有形状。”“那它是从哪里来？住于何处？……”如此一一询问时，他说：“什么也找不到。”这时，上师对你说：“你已证悟空性，现可以出去弘扬佛法。”可这位弟子弘法不到几天，就暴露出非佛教徒的不如法行为，下面的弟子也开始肆无忌惮地诽谤……这到底能否称得上真正的“证悟者”？相信诸位修行人可以通过自己的智慧做出公正的判断。

学院也有类似现象，对心的来龙去脉有所

了认就认为已经证悟大圆满，但这是非常危险的，希望诸位还是要认真地闻思。大圆满不共加行中有身加行、语加行、心加行，上师如意宝在《直指心性注疏》中有较广论述，无垢光尊者的“三大讲义[24]”中也对此作了详细阐述。当然，真正观察后了知其颜色、形状等均无有所得，这是认识自心本性最好的前提条件。但若未能善加抉择而盲目断定为已经“证悟”的话，那现在的心理学家或知识界的诸位世间学者是不是已经成为证悟大圆满的瑜伽士了呢？绝对不能如此承许。

庚二、分析此理：

心本不是色法故，谁亦无法见色等，

仅仅未见若认为，已证空性极荒谬。

按照《俱舍论》的观点：色法具有颜色、形状，而非色法的意识不存在颜色、形状等。

心本来就不是瓶子、柱子等色法的缘故，谁也无法见到其颜色、形状。若以“未见到心之颜色形状”为理由而自认为证悟心之空性，那实在是太荒唐可笑了！不要说学修宗派的你们，即使未皈依佛门、山上放牛的牧童也不会

[24] 三大讲义：《前行修心七法讲义》《正行光明藏讲义》《直断本住讲义》。

见到心的颜色形状。

百般观察人头上，不可能见畜生角，

若说未见彼者故，已证空性人皆证。

没有长时间依止善知识，也未经过千辛万苦的精进修行，认为"一法之上不存在另一法"就是所谓的证悟空性，如此一来，诸位圣者以"稀奇"等言词多加赞叹也就无有任何必要，证悟空性绝非如此简单。就好像通过百般观察后发现人的头上根本没有牛等畜生的角一样，若对心性再三观察而未能发现其颜色形状，就认为自己的修行非常了不起，已经证悟心之本来面目，那这样的"本来面目"、"心之空性"人人都可以证悟了。

麦彭仁波切于本论中对有关修行和修法的问题宣讲得十分清楚。末法时代的修行人对佛法教义懵懵懂懂，唯独在文字上充实自己的大脑，然后自欺欺人地认为已经证悟了空性，这种现象非常普遍。

所谓的空性一旦证悟之后，确实非常简单，但也并不是每个人都能轻而易举证悟。小乘声闻中有些增上慢的修行人，他们自己在寂静处精进修持，虽然没有获得阿罗汉果位却自认为已经获得，返回城市后仍然产生烦恼。因此，

自认为已经证悟空性的各位行者，应该对照传承上师教言详细分析，否则愚昧无知地做出一些自害害他的行为，其后果恐怕会相当严重。

有时也经常这样想——藏传佛教中认定活佛这一问题其实非常值得重视，比如本来不是活佛而认定为活佛，以此吸引信徒、广收供养……所谓的认定者是否具足真正的理由，若没有理由而将某人认定为活佛，那不仅自己种下了很严重的恶业种子，对他人也会造成危害。

据说我们当中有些人也经常对别人做一些认定，但你自己是不是已经证悟了？确切来讲，我自己根本不敢对别人印证，有很多人问："我现在是不是已经证悟了？"之后就开始描述自己的种种境界。如此说的时候倒确实与传承上师所说大圆满的境界十分相似，但我也不敢说"对，你已经证悟了"之类的话，反正让他继续修持，对众生的悲心、对上师三宝的信心以及自相续的智慧等如果越来越增上的话，那或许已经证悟了，否则也不太好判断。

很多人认为自己已经证悟了大空性、大圆满或大手印的境界，在此，麦彭仁波切要求大家对这一点一定要再三观察，如若并未证悟却自认为已经证悟，则不仅对他人不利，而且对

自己的今生来世也有极大危害。虽说大圆满将自心抉择为空性，但仅仅了知心无有颜色、形状并不是真正的证悟，这仅仅是前行之法而已。

己二（真实抉择）分二：一、自宗如何抉择；二、观察他宗所许。

麦彭仁波切自宗认为真正的证悟应通过何种方式进行抉择呢？

庚一（自宗如何抉择）分二：一、说真实义；二、以喻说明。

辛一、说真实义：

是故以理而分析，若见真正之实相，
彻底了达自之心，如幻本体无实有。

应通过中观五大因等理证详细分析，所谓的心有故有不生、无故无不生，或者通过心与心所一体、异体的方式详细观察；大圆满中对于心的生、住、去处加以细致观察也属于一种理证方法。上师如意宝在《大圆满直指心性注疏》中，前面部分通过中观方法抉择心之本性为空性，之后以大手印的方法抉择心之自性安住。无垢光尊者在《直断本住讲义》中，分别讲到前行破心房、正行直指觉性本体、后行觉受之护持方法，其中前行破心房中通过三种观

察方法[25]对心的本性进行了抉择。

对于心的本性进行如此细致的分析之后，若能真正见到心之实相，彻底了达所谓心者从空性方面丝毫也不成立，从显现来说却如幻如梦、自相不灭。也就是说，真正照见自心的本来面目时，了知其虽可如幻如梦地显现，实际却无有一点实质，完全是无来无去、无离无合之本体。无垢光尊者说：如果是利根者，上师对其稍作指点即可真实通达自心本体。尤其前世曾被善知识摄受、修持过密法的修行人，即生依靠殊胜因缘值遇善知识后，依靠上师的指点和窍诀马上开悟的现象不胜枚举。

以理观察这一点非常重要。《宝积经》等经典中皆讲过心为空性，虽然圣教所说观点完全值得信赖，但圣教所说教义只能通过信心了知；理证则是依靠自己的智慧进行抉择之后了知，通过此种方式生起的定解非常稳固，因此属于利根者之行为。

上述所说境界虽从文字上可以相似了知，但真正的修证仍需依靠上师的窍诀或在上师引导下观察并精进修持，方能真正通达心性明空

[25] 三种观察方法：一、观察生住灭，二、观察一异体，三、观察直见本性。

无二的境界。当然，以文字表达时只能运用“空性”、“不存在”等字眼，仅此而已，但利根者通过诚心祈祷上师、自身精进修持可以真正通达如此殊胜稀有的境界。

本论中，这一段其实已经讲到了大圆满，我在这里并未宣讲相关窍诀，仅从文字上做了解释，也即将宝藏指点给你们，若真正想要进一步了解其中所蕴藏的深奥内涵、获得无尽的如意宝藏，则需要大家精进努力的挖掘。

辛二、以喻说明：

尔时如视前虚空，自心正在动念时，

亦为空性之定解，必须深深而生起。

心的本性从空性来讲无有任何实质，从显现来讲如幻如梦，对于此种境界一般人很难通达，下面以比喻进行说明。

自心正在起心动念之时，其本体即是空性，就好像直视前方虚空时何者也不存在，但虽是空之本体仍可以显现，如同大海正起现波浪之时，波浪的本体也根本未曾远离大海一样。无垢光尊者在《大圆满心性休息大车疏》第十三品中说：“转依也只是以因烦恼清净而显现功德，并非承认从烦恼之因，转依成功德之果即由不清净变为清净，因为所有罪业烦恼均不是

清净之因或本体，也就不可能转依为功德。”烦恼与智慧二者并非因果关系，烦恼本来是忽然的客尘，客尘消尽，智慧的本来面目自然而然现前，此即分别念或烦恼转依为智慧。因此，嗔心、贪心的本体即是智慧，只是在认识和不认识的两个阶段出现了不同，如同王子虽然沦为乞丐，但仍然是国王的种姓，只是人们不认识而已，了知真相后，他终究会成为具大权威之国王。

对正在起心动念之心，认识其本性就是空性、智慧，这种定解必须从内心当中深深生起。所谓的“深深”是指并非停留在语言文字上，“烦恼即菩提”等言词一般的寻伺者都会说，但真正的境界不是文句所能表达，而是从内心深处生起真正决定性的定解。有关这方面的教言，在莲花生大士、布玛莫扎、无垢光尊者、麦彭仁波切等诸传承上师的窍诀宝库中，蕴藏了数不胜数的珍贵如意宝，只要具足信心的钥匙，即可开启心中的无尽宝藏，随心所欲地任意享用。

以前法王如意宝每次讲《定解宝灯论》时，都要求四众弟子一定要记住这个偈颂。我也是在前面偈颂还没有背诵的时候，就已经能够背

诵这两个偈子了，当时自己的信心非常大，对大圆满的甚深境界十分羡慕，也经常想：如果即生未能通达这样的甚深境界，那希望来世一定要遇到如此殊胜的大圆满法。堪布根华曾经说：如果死亡真的来临，其他并没有什么可惜的，但自己的智慧已经不在实在有些可惜。我确实也这样想：我这个人死了倒不可惜，但如果以后不能遇到如此殊胜的法本那就太可惜了。对这方面真的非常担心。

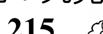
对正在起心动念的心应了知为空性，这一定解必须在心坎深处生起。可是个别人根本不明白这一道理，问他：“你的心是什么样的？”他认为虽然找不到却可以起心动念，这就是智慧。之后便将此种起心动念——不清净分别念执著为清净法身。但若果真如此，那牦牛以上也可以对此一清二楚，应该说它们也已经证悟清净法身了吧！《上师心滴》中说需要遣除修障，这一点非常关键，如果修行稍出偏差就会修错，这时虽然自认为已经通达，其实已经走入歧途，非常危险。

庚二、观察他宗所许：

若问所谓汝之心，一无所有如虚空？

抑或了知种种相？究竟是为何者耶？







对这一颂词有两种解释方法。

堪布根华及其他上师的讲义中这样讲的，如果有上师或其他人问你：“你的心是像虚空一样一无所得，还是能够了知各种各样的相，它到底是什么样的呢？”

或者这样解释，上师对弟子进行大圆满或其他密法方面的引导，首先上师说：“我今天要给你们传授一些殊胜教言，这之前需要破心房，了知心的本体，因此，希望你们先对自心作一番观察，它是像虚空一样何者也不存在，还是具有起心动念，可以了知形形色色之相？过几天来回答我。”

谁人悉皆必定说，刹那不住动摇心，

凡为人者均具故，即是所谓之心识。

观察了两三天之后，一般人都会对上师这样说：“所谓的心识具足起心动念，它是刹那不住、明明清清的，此心识人人皆自具足。”

有说非有非无心，即是光明之法身。

这里也可以有两种解释。

还有些人说：“对于这样的心，虽然无有颜色形状，却是刹那不住，具足起心动念的。”他认为心性是非有非无的，这就是所谓的自性大圆满。

或者如此解释，弟子如是对上师说：“心识是刹那不住的，非有非无的。”之后，上师非常认可弟子的这种说法：“非有非无的心刹那不停，每个众生都具足这样的心，其空性的侧面即是法身，显现的侧面就称之为报身，显现与空性无别就是大悲周遍，此即所谓的化身，这是莲花生大士所亲传。你现在已经认识了心的本面，这就是大圆满的自性光明法身。”上师如是对自己的弟子大加赞叹。

彼亦自诩已证悟，声称虽然未多闻，

了知其一解一切，如是说法真可笑！

弟子也自认为已经证悟了光明大圆满的法身，并且对别人口口声声地宣称：“广闻多学只是增加分别念，只要了达其中一者即可通达一切。”他认为：心的本体是空性的，自性是光明的，大悲是周遍的，如此了知一法之后，对一切法皆可无碍通达。但麦彭仁波切说：如是说法真可笑！虽已了知心本性是空性，暂时也可以洋洋得意地认为已经证悟了空性，既不积累资粮也不对经论广闻博思，但是厚重的烦恼乌云沉积之时，你们师徒二人相续中“智慧”的日光可能很难显露头角吧！

确实如此，诸如此类的证悟空性根本无法



对治相续中的烦恼，弟子认为证悟了空性，上师也印证他说已经证悟，但在之后的人生旅途中，仅仅遇到一点小小的违缘也根本无法承受。上师如意宝在一次极乐法会灌顶时说：诸位高僧大德能够广泛地弘扬佛法是十分值得赞叹的，但你们引导弟子时千万不要过于赞叹弟子，当然确实已经真正通达的话，对其赞叹也未尝不可，但对于尚未通达的弟子不要随便印证，说他们已经证悟了，这种做法有百害而无一利，依照传承上师的要求、次第循序渐进进行才比较可靠。

在藏地这种现象非常多，只要上师灌个顶，传个耳传、心传等所谓的教言，上师如此这般地对自己说一两句悄悄话，弟子就认为已得到殊胜窍诀，不再需要广闻多学。从佛教自身而言，应断除人们的邪见、邪行，使所有众生都能够弃恶从善，走向圆满菩提的光明大道。但十分可惜的是，现在佛教内部互相争论、辩驳得特别多，汉传与藏传、自宗与他宗、闻思者与实修者，彼此之间相互说是道非、指责过失，可是佛教内部间如此标同伐异、恨之入骨又有何必要？！真正来讲，实修与广闻博学二者需要取长补短，互相赞叹，实修应建立在广泛闻

思经论、具足定解的基础上，而广闻多学者也不要将所学教义停留在文字上，应精进努力地实地修持，尤其修学密法者，即使修习一刹那也能遣除多生累劫的罪障，故而闻思与实修二者应相辅相成、互助互益。

有人认为不必广闻博学，只需认识心的本性，即可对一切都通达无碍、圆融一味，但麦彭仁波切说：你们所说非有非无的光明法身距离真正的自性大圆满还有千里之遥，因此千万不要说已经证悟大圆满，这实在太可笑了！

戊二（正行）分四：一、说彼殊胜境界；二、真实抉择；三、彼之必要；四、如何趋入。

己一（说彼殊胜境界）分二：一、真实宣说；二、通过对比远离歧途。

庚一、真实宣说：

非有非无大圆满，远离一切四边戏。

从持明者嘎绕多吉、西日桑哈，一直传到无垢光尊者、麦彭仁波切的无上殊胜大圆满，文字上虽然可以说为非有非无，但真正从内心修证来讲，并非不是有也不是无、似乎心中耿耿于怀地藏了一个东西，所谓的自认为认识了某种境界也仅是一种寻伺分别念，根本不能称

之为大圆满。

中观认为一切法远离四边戏论，大圆满所抉择之见解与此说法可谓异曲同工。《应成续》云："法身止于戏，无有执著相，无而明空性。"真正的无上大圆满，是指法身远离一切戏论，无有任何执著之相，具有无而光明之自性，它并不是"有"或者"无"的一种境界，心之本性不能说为有也不能说为无。无垢光尊者讲过"三种云聚[26]"，其中《无念虚空云聚》中抉择真实正见时说："从空性而言，无生无灭，无来无去，无缚无解，无依无处，无有轮涅，无取无舍，无空无实，无事无相，无名无字，无声无言，无中无边，本来无有本体，超越言思之境。从显现而言，有觉性，有光明，有三身，有五智，有功德，有事业，有刹土，有无量殿，有主尊眷属，具足一切圆满法。"真正的大圆满，其空分是法身，明分为报身，二者圆融一味即是大悲周遍，也即化身，如此三身无二无别之本性承许为大圆满的殊胜境界，于此境界中没有有、无、二俱、二俱非，远离四边之一切戏论。有关这方面，麦彭仁波切在《三本性论》

[26] 三种云聚：《空乐甘露云聚》、《修风智慧云聚》、《无念虚空云聚》。

中通过辩论方式进行了细致入微的抉择。

庚二、通过对比远离歧途：

若详观察汝观点，既不敢说存在有，
亦不能说不存在，实则有无此二边，
抑或非有非无边，无论如何不超此。

但是，若对你等师徒二人所说的见解详加观察就会发现，你们所谓的光明法身大圆满，对于心之本性既不敢说为有，因其没有任何颜色、形状等等；也不能说没有，因为具足起心动念，恍恍然似乎又有某种东西存在。在如是一种说法当中，对于有、无二边仍未远离，但以有、无中的任一者也无法诠释，因此认为可能是“非有非无”，即有、无二者皆不存在的一个法应该存在。

对中观教义浑然无知者，某上师对他说：“心不是有也不是无。”之后他便懵懵懂懂地认为：“心非有非无，有无二者也不是心，因此所谓的心应该既不是有也不是无。”就如同咽下了一个无法消化的食物一般，虽然口中既不说有也不说无，但非有非无的第三品物体始终在心中若隐若现，无法割舍。实际此种说法根本无法与真正的大圆满境界相提并论。

当今佛教界中，这种现象特别多。上师根

本没有证悟，他自己也是心知肚明，却在弟子面前伪装成大证悟者的形象，而弟子不明就里、随声附和，或者，虽然自己贪嗔痴等烦恼在众人面前也是昭昭在目，却也恬不知耻地说自己已经证悟。这样的做法，对佛法以及自身都可谓百弊丛生，无有任何利益可图。

因此，不论上师还是弟子，在佛法面前一定要公平正直，三界众生未能证悟的如此之多，那你未能证悟又何必显出忸怩之态，百般遮掩呢？我们最好还是追随古今大德的高尚品行，他们即便已经获得殊胜的成就，但显现上却仍然如是的谦虚，行为也完全遵循释迦牟尼佛所制定的种种戒规律条，对于因果细致入微地认真取舍，这一点只要翻阅古今高僧大德的传记即可彻然了知。

彼心非有非无者，心中常存此念头，
彼与不可思议我，仅名不同义无别。

此处所遮破的对境是宁玛、噶举以及禅宗当中的部分修行人，他们表面虽然说没有任何执著，但对真正心的本性既不能说无也不敢说有，于是对于非有非无二者聚合的第三品物体一直拳拳在念、耿耿于怀。

这种说法实际与外道观点毫无二致。外道

执著有一个常有自在的不可思议我，此我虽无法以语言表达，却是一切轮涅的造作者，而你们对于心的自性虽无法言说，实际却执著一个存在的法，只是为其取了觉性、明心见性等动听悦耳的名称，真正来讲与外道所谓不可思议的常我无有任何差别。上师如意宝曾经做过一篇名为《魔王披天衣》的论作，意思就是外表披着华丽的天衣似乎是一位天人，而实际却是真正的魔王。外道五大教派中所运用的许多名词都是大圆满中的术语，比如"觉性"、"心性本体"等，表面看来似乎宣讲的是极其殊胜的大圆满，若未加注意的话，一不小心即已成为追随外道者，却仍然洋洋自得的认为自己正在修持无上大圆满。所以对此一定要倍加警惕，虽然名称运用的是佛教名词，究其实质却有天壤之别，千万不能如此承认。

诸位修行人也应观察自己的修行，如果认为自心存在但却不是常有，正如前文所讲，像是无法消化的食物般梗在心头，那这根本不是真正的修法，最好尽快放弃，否则非常的危险。

既然如此，真正的修行境界是怎样的呢？心与外境一切都是通彻无碍的，对此真正依靠上师的窍诀如实了达时，即已通彻心之觉性，

也就是真正的修行。

通达心与心外法，均为无实基础上，
显现缘起而现故，超越是非离言思，
远离四边戏论要，无有所缘通彻性。

除此处所讲内容以外，密法中再也无有更为殊胜的见解，故于日常修行时自己应细心体会，渐渐地，证悟的觉受会自然而然于内心中生起。

真正的修行，应该依靠上师窍诀和教证理证通达心之本体，了知心及心外的一切法——山河大地等均为无实空性，对此并非口头所说而是于内心真正通达。对自心详详细细地观察，其自性于里里外外、上上下下丝毫也不存在，它的最初生处、中间住处、最后去处也遍寻不得，同样，对于一切器情世界乃至微尘以上均作如是观察时，根本找不到点滴自性的存在。之后，依靠上师窍诀或自己的智慧，真实通达心及心外的一切法皆为空性。在这一基础上继续修持，了知虽是空性却可以显现，如同水月，对此理通彻无碍，这样的境界以语言无法表达，以凡夫分别念无法衡量。虽然不是语言、思维之行境，但正如哑巴品尝糖味一般，于内心中可以生起真实定解，可以说这就

是大圆满中最高的境界，如此殊胜的境界中，已经远离有无是非等一切戏论，其究竟密要即是无有任何所缘的通彻觉性，大圆满所谓赤裸裸的觉性也即如此。

汝者所谓离是非，如同靶子住心前。

但你们其他宗派所谓远离有无是非的境界，语言宣说时确是远离一切戏论，而实际就像射箭时靶子放于前方，仍然存在一个目标作为对境一般，一方面说不执著，另一方面却在心中存着一个念头去深深地执著，这并非真正的修行，而是一种执著邪见。

对方所说的这种观点，以理论进行说明时根本无法解释，若依靠修证境界验证则更是无法登于大雅之堂。末法时代这样的修行非常多，无垢光尊者说：如今佛法的太阳已接近落山，此时能对经续之义通达并弘扬者异常稀少，而邪见、邪师却多如繁星，故而具眼目者应希求佛法真理，依此方能真正超越一切魔众。所以，修行时需要善加抉择，不要对如同外道的我一样非有非无的修法尽心修持，也不要将如靶子一般的对境始终置于心前深深执著，真正的入定境界中根本不会有任何执著之相。对于中观应成派所说远离一切戏论的究竟见解，或大圆

满中自然通彻的觉性均应如此解释。

在最后的究竟境界中，一切有我、无我等执著都不存在，但以凡夫的境界对此根本无法领会，所以初学者首先应断除我的执著，修习无我。一般来讲，除中观应成派及大圆满中部分特殊根基以外，直接修远离一切戏论的境界者恐怕是百无一成，因此按次第修学就显得异常重要了，应以何种次第趋入呢？最初应对所谓的“我”详细观察，了知其并不存在之理后，再继续修持即可灭除“有”的执著相，之后“无”的执著也会渐渐断除，如同燧木与燧垫，二者摩擦后均会焚烧无余。《入菩萨行·智慧品》中也做过如是宣说。

己二（真实抉择）分三：一、须断我执之理；二、以喻说明；三、了知后应实地修持。

庚一、须断除我执之理：

自他依靠此实执，周而复始入有海，

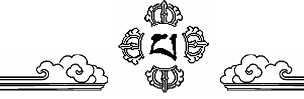
遣除此等之对治，即是无我执著相。

无始以来，自他等无量众生依靠这种实有的执著，周而复始不断地沉入三有轮回的大海之中，如果想从中获得真实解脱，必须依靠无我的对治，遣除一切实有执著。

遣除实执的对治方法就是无我的执著相。通常于世俗中修持慈悲心的功德非常大，但相对无我而言却无法与之相提并论，《量理宝藏论》云："慈等与我不相违，因非能断轮回根。"慈悲心等与无我可以说是间接相违，但若不是直接相违能否断除我执呢？不能。必须修持无我的智慧才能断除轮回的根本，因此，了知无我的重要性后，应首先以理抉择无我。

宗喀巴大师《三主要道论》中说："不具证悟实相慧，纵修出离菩提心，亦不能断三有根。"本论亦于下文中说："此乃一切初学者，无有错谬之入门，口说最初即断此，乃是散布魔密语。"众生依此实执在轮回中不断流转，而其根本因即是无明，欲断除无明就必须修持无我的执著相，无我虽也属于一种执著，但针对初学者却不能首先断除，否则很难从轮回中获得解脱。而对于无我也需要依靠智慧观察抉择，并不是上师说"我不存在"，于是我就真的没有了，应该通过《中观六论》的观察方法进行抉择，以智慧剖析，了知"我"只是众生迷乱分别念前的执著相，所谓的"我"根本不存在。这样从理论上了知后继续修持，渐渐即会断除我执。

未知无有之道理，仅信无有无利益，



对于"无我"应从道理上通达，否则，仅仅依靠信解而如此言说无有丝毫利益。

随法行者通过认真的闻思，依靠中观各种推理抉择之后，对"我不存在"这一结论生起相当稳固的定解，这种见解不会随他而转。而随信行者听到别人讲"我不存在"，出于对他的信仰，于是自己也认为"我并不存在"，但这样的见解很容易随境而转，对于无始以来漂泊轮回之因——实执的断除没有任何利益。

庚二、以喻说明：

如同对于花色绳，迷乱执著其为蛇，

观想无蛇无有利，若知无理断蛇执。

信心固然重要，但与智慧相比则稍逊一筹，因此应以智慧对无我进行详细抉择。现在社会上稍具聪明智慧者，如果对其稍作指点，即会使之从道理上明白，"我"确实不存在，此时他的见解也不会退转。

比如黄昏时见到一条花绳，误以为是毒蛇，心中开始惶惑不安。这时即使别人说"根本没有毒蛇，不用害怕"，但对于自己亲眼所见仍无法遣除疑虑，内心的恐惧根本不能消除。后来依靠明灯等助缘，对此"毒蛇"反复观察后，发现其实只是一条花绳，于是长舒一口气，内

心的恐惧感也涣然冰释。

从密法角度而言，无始以来的实执从众生迷乱现象中起现，通过上师窍诀认知自心本性后，一切迷乱显现自然而然消于法界，这时不会再于轮回中辗转感受痛苦。这一点，若依大圆满等密法方式解释则有很多殊胜窍诀。

因此，通过各种中观方法观察自心本性，对断除我执有很大利益。如此分析抉择时，会发觉世间的种种行为无有任何利益，根本不可靠，只有断除我执才能脱离轮回、获得寂灭解脱的安乐，这才是真实正道，由此必定会对佛教生起坚定不退的信心。

庚三、了知后应实地修持：

是故分析而了达，不应停留观察上，

无始实执久串习，务必再三修无我。

经过多年闻思、依中观推理反复思维观察之后，自然而然会认识到所谓的我根本不存在。但仅仅认识无我是不足够的，由于无始以来串习的恶劣习气非常严重，仅以理论了知根本不能断除我执。所以诸位修行人不应停留在表面观察或口头言说上，自己的认识达到一定程度后，就应该继续修持无我空性。

有些人仅于上师面前得到了微不足道、如

芝麻般的少许法要，就开始手舞足蹈、欣喜若狂，认为自己已经通达无我了，但没有实地修持的话，遇到烦恼等外缘时根本无法做出对治，仍然是唉声叹气、苦不堪言。所谓的修行不要停留在观察认识这一层面上，宗喀巴大师《三主要道论》在讲完三个主要之道后劝勉诸位修行人说："自己如实通达时，当依静处而精进，速修永久之佛果。"从教理上了知后，一定要到寂静处精进修持，否则所认识的稍许境界极容易退失。所以麦彭仁波切也于此处合掌劝请：无始以来的恶劣习气非常难以断除，希望诸有缘弟子务必精进修行无我，力求断除流转轮回之根本。

对于修行过程中是否需要执著这一问题，应善加分析后才能抉择。修习显密任一教法时，初学者最初应闻思《现观庄严论》等教理，将世俗显现的一切万法抉择为空性，之后精进修持以断除对人法的实执。如果实执未能断除，不仅无始以来的烦恼习气无法根除，而且从轮回中获得解脱亦成暗室求物、海底捞针，难乎其难。

根登群佩大师说过：实执就如捆绑自己的绳索，其上虽有形色各异、五彩缤纷的装饰品，

但若未将绳索解开而仅仅解下其上之装饰，则对解脱无有丝毫利益；同理，只有断除对万法的实执，依实执产生的种种迷乱现象方可逐渐灭尽。一切实执的根本即是我执，世间的一切烦恼痛苦皆因我执而起，也正是由于我执的强大力量才导致众生长期流转于三有苦海之中，因此，对于转生轮回三有的根本因——我执应首先认识继而加以断除，就好像认清伤害自己的敌人后将其关进监狱一样，否则必将出现心腹重创之疾、纵虎归山之患。

己三、彼之必要：

照见本义诸大德，极其郑重而宣说，

必须通过修无我，方可根除我执见。

无我的道理至关重要，尤其单空修法对初学者更是必不可少。印度清辨论师、莲花戒论师、静命论师等中观自续派的论师们，首先抉择相似胜义谛，对初学者宣说单空的修法；藏地以宗喀巴大师为主的高僧大德们，也首先抉择单空修法，以此引导众生次第进入远离一切戏论的大空性。从古至今，藏传、汉传以及印度鼎鼎有名的高僧大德们，已经通过种种窍诀方法照见心之本义，如实彻见万法之实相，他们郑重其事、异口同声地强调说："必须精进修

持无我，才能断除自相续中无始以来我执邪见的高山。"

《般若经》对单空以及远离一切戏论的大空性都有讲述。所谓的单空对初学者而言是必修之法，如果不能空掉一切实有之执，对世间形形色色的迷乱显现愈来愈执著，对世间八法也越来越希求，则说明我执的力量日渐强大，如此将于三有苦海中不断流转，无有出期。若能对空性有所认识，了知一切器情显现都乃迷乱之法，这样对世间的耽执会逐渐淡漠，于解脱也将触手可及。《般若经》中讲到一个比喻，如同一人于广袤无边的森林中迷了路，正当他彷徨无助地四处寻找出口之时，突然发现放牛的牧童在嬉戏玩耍，于是他如释重负，知道自己已经走到森林的边缘，再不会步入险途了。由于牧童不会在森林中心放牧，因此迷路者在见到牧童后便知道自己已经接近森林边缘，同样，诸位修行者若对空性无我之法有所认识，则很快就会从无边无际的轮回森林中获得解脱。

我们现在已经被善知识摄受，并且值遇了殊胜的空性法门，从佛经所述之比喻进行推断，可以了知这就是从茂密轮回森林中解脱的象

征。最关键的是自己对无我空性的认识程度如何，如果对空性境界已经有所认识，但仅停留在观察这一表相上而未能继续实修的话，则如同隐藏于云雾间的太阳，由浅显认知所得之境界很快就会被无休止的分别念乌云所掩盖，与普通世间人无有任何差异。因此，对于显宗抉择之空性或密宗所许之觉性，只要稍有认识时，就应如同盲人抓住大象尾巴一样，再也不放开。同样，在对空性无我有所认识这一基础上，于实际行为中亦应躬体力行、孜孜不懈地精进修持，否则，只是认识而未修持的话，不要说远离一切戏论的殊胜境界，第一个有边还未远离，何谈远离其他边？简直是痴心妄想。

此乃一切初学者，无有错谬之入门，

□说最初即断此，乃是散布魔密语。

“无我”与“断一边”有相同含义，首先通过各种方法抉择一切万法为空性，此修法是趋入解脱唯一的途径，是无有任何错谬的入门法要。《入中论》云：“慧见烦恼诸过患，皆从萨迦耶见生，由了知我是彼境，故瑜伽师先破我。”首先了知轮回之根本即是我执，通过种种方法寻找“我是否存在”，若能通达“我”仅是空性假立，那你已经向解脱迈出了关键性的一




步。

对于初学者而言，首先断除我执，继而抉择一切万法为空性，于此空性境界中自然安住，对空性的执著依靠修行力也可渐渐断除，依照这样的次第进行修行，不会入于任何歧途，没有丝毫危险性，是非常殊胜的正道，对此绝对不应舍弃。

可是末法时代的凡夫众生，自己没有依止过善知识，对显密经论教典也是一知半解，每天入定修行一切万法皆为空性，却于此时执著一个“我”在修行此法，在引导弟子们时也说：“不要执著，就在远离一切戏论的境界中安住。”可是，他明明认为自己存在，万法也实有不虚，在教理及修行上都未对我及我所进行遮破，却令自己以及他人强行观空，这种愚痴可笑的行为实在令人忍俊不禁！麦彭仁波切于本论中说：“假设未知此法理，认为轮回不清净，同时观为净天尊，亦如吐物瓶涂香。”对于本来不清净的法观为清净、本来存在的法观为不存在，这既不符合实际道理也不符合世间规律。

对初学者创立此种单空修法的利益非常大。麦彭仁波切于《中观庄严论释》中说：“至尊宗喀巴大师也正是为了用慈悲之手救护不具

备以理观察的定解而一味迷失在离戏的字面上结果对实执无有任何损害导致误入歧途的那些初学者，才暂时强调说以观察所引发的无自性执著相极为重要。”虽然有些人口口声声说远离一切戏论，而实际连第一个有边仍未远离，又怎么能趋入远离一切戏论的中观之道呢？当然，对相应于中观应成派或大圆满特别利根的修行人，无需经过此种次第，可以直接进入远离一切戏论的境界，对此，无论哪位智者都会欣然承许，但于此处宣讲道次第时，则应以多数人之根基安立，这一点无疑是非常关键的。

如果最初就舍弃修持无我，认为没有必要如此劳心费力地一步步抉择，只要直接安住无有任何执著、远离一切戏论的境界即可，这决定是魔王波旬所散发之魔语。魔王波旬十分有可能显现为善知识形象，对个别修行人说：“不用修无我，直接进入远离一切戏论的境界。”之后你也认为他说得非常有道理，于是依随这种观点进行修持，其实你已经着魔，落入了深深的迷网之中难以自拔。

因此最初入定时，对“我如何不存在、柱子如何不存在”的道理应深深生起定解，这种空性的执著非常有必要。那入定时是否需要执

著呢？最初阶段需要有无我的执著。麦彭仁波切著有一部《观住轮番净心法》，是中观自续派的一种修法，首先抉择无我，之后抉择远离一切戏论的境界，这是引导众生非常方便稳妥的修行次第，大家可以参阅。

己四（如何趋入）分三：一、真实修行之次第；二、分别宣说；三、闻思正见派之修法。

庚一、真实修行之次第：

无我执相所引发，实空胜解已生起，
尔时无有执著相，非为究竟实相故，
修离三十二增益，远离戏论大空性。

由无我之执著引发，实空的殊胜定解会于相续中自然生起，《入菩萨行》说：“若久修空性，必断实有习。”若能不断修习无我空性，实有执著的习气会断除，实空的境界会无碍现前。但此无有的执著相并非究竟之实相，宗喀巴大师于《三主要道论》中云：“何时分别各执著，无欺缘起之显现，远离所许之空性，尔时未证佛密意。”月称论师在《显句论》中说：如同我不存在那样，彼之对治的无我同样不存在。因此，对于无我的执著相亦应灭尽，也即修持断

除三十二增益[27]，对远离一切戏论的大空性境界生起殊胜定解。

彻底了悟实空后，空性显现缘起性，
现空何者皆不执，如同火中炼纯金，

首先对人无我进行修持，此后无我空性之执著也会自然灭尽，此时，虽是空性却可无碍显现，显现之时本体即是空性，空性与显现无离无合。在其他中观论典中讲到中观四步境界：先观空性；于此空性境界中依缘起可以显现，此显现与空性双运；将双运抉择为离戏；离戏也是一味等性。针对中观自续派根基而言，上述四种境界是以次第方式逐次显现的。如此殊胜的境界，就如同于火中提炼过十六次的纯金般清净无染，对显现与空性何者也不执著，正如宗喀巴大师所说："一旦无有轮番时，现见无欺之缘起，断除一切执著相，尔时见解即圆满。"此时已经获得了最高的境界。

于此必能起诚信，

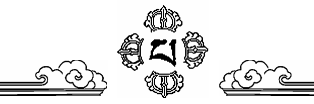
清辨论师在《中观宝灯论》中说："诸法本

27 三十二增益：对十六行相以有、无二边进行执著，即为三十二增益。所谓十六行相，有缘苦谛四行相——苦、空、无常、无我，缘集谛四行相——因、集、生、缘，缘灭谛四行相——灭、静、妙、离，缘道谛四行相——道、如、行、出。

来即无生，无生之名亦无有。"意即对一切诸法先观为无生，最后无生之名称也是无有的。我们首先观空性，逐渐空性执著也会灭掉，此时对于缘起显现何者也不执著，如同经过十六次提炼的纯金一般，无有丝毫杂质、清净无垢的境界会于自相续中自然生起，此时对缘起空性之理也会生起殊胜诚信，这是无有任何错谬、异常殊胜之道。

现在很多修行人修法不成功的原因，即在于没有依照修行次第逐步起修，而是直接进入最高境界安住，但这样的修行就如冰上建筑，必将功亏一篑、一败涂地。一般来讲，若是中观应成派的根基，上师讲解远离一切戏论时，其我执就会无余灭尽，但现在这种根基的众生可以说是少之又少，绝大多数虽已从道理上了知，但值遇外境时，我执就会不知不觉地出现。对于这种渐次根基，首先以无我进行遮破，之后于无我空性中缘起显现，此时即会对如水月般空而显、显而空的境界生起坚定不移的定解。否则，即使口头说得天花乱坠，却根本没有通过修行真实了悟的话，无论如何也无法品尝到缘起空性的甘露妙味。

否则极为甚深要，印藏诸大成就者，



长久精勤所证义，奇哉愚者于瞬间，

说是证悟起怀疑。

应依照道次第逐步起修，渐渐悟入万法的究竟实义，否则佛法奥义非常甚深，自古以来印藏的高僧大德、大成就者们，都是经过漫长时间精进不懈的苦修才得以真正证悟其甚深实相义，而末法时代的愚昧无知者，于瞬间即已完全证悟，麦彭仁波切说：如此证悟实在令人心生疑惑。

作为凡夫人欲想证悟佛法的真正妙义并非轻而易举之事，而且，根据藏传佛教历史来看，帝洛巴、那若巴、布玛莫扎、嘉纳思扎等高僧大德，有些依止上师九年，有些依止二十一年，期间经历了大大小小的无数苦行，如此之后，方能真正通达心之本性，达到师徒无二无别、无分无合的境界。比如全知龙钦绕降，他在依止上师革玛燃匝时遭受过无数苦行，有一次上师灌顶时他没有青稞等供品作为供养，尊者担心不让他接受灌顶，于是想在天未亮还没有人的时候过去，但这时上师派人告诉他，不必交纳灌顶的费用，可以对他特殊开许。因前一晚上师梦到飞来一只飞禽并将佛法广弘于十方，以此梦为缘起，上师说你与其他弟子不同，因

此特别摄受了无垢光尊者。虽然尊者当时生活艰苦，经历了诸多苦行，但现在翻阅一下尊者的《上师心滴》、《七宝藏》等论著，其中的每个教言都觉得非常不可思议，尤其《窍诀宝藏论》，对各位修行者来讲确确实实堪称为窍诀的如意宝库。

历史上虽然有极其利根的，如国王恩札布德，佛陀在给他灌顶的同时马上证悟获得解脱，但如此多的高僧大德显现上确是经历无数苦行才如实了达万法实相之义的。可非常奇怪的是，现在末法时代中，有些修行人既没有依照上师传承教言圆满修持加行法要，也不曾经历任何苦行，却在极其短暂的时间当中，已经无碍通达了心之本性，摇身一变成为令人“肃然起敬”的金刚阿阇黎，这种荒唐可笑的现象实在让人感到莫名其妙！

作为凡夫人，有时候欺骗他人尚且可以原谅，但自己欺骗自己的人可谓是愚笨至极！先不说密法中的殊胜境界，看一看自己遇到违缘、产生烦恼时的状态——完全不具备对治的能力，如此却说已经大彻大悟的话，别人对你这种滑稽行止也只能抱之一笑。现在这种现象非常多，已经成为佛教内部的一大弊病，以前上

师如意宝曾经批评过某些高僧大德：对显密教法中显而易见的歧途都懵懵懂懂，那你是如何摄受、引导弟子的呢？此处，麦彭仁波切也对这种自欺欺人的可笑行为嗤之以鼻，用讥笑的口吻说：印藏两地的高僧大德们在如此漫长的时间内，经历难以计数的苦行之后才得以证悟，而末法时代的后学者们，进入佛门不过两三天，没有经历丝毫苦行，却一瞬间就已经开悟了，对此确实有些迷惑不解，让人产生诸多怀疑！

大家应该了知，堪布根华是麦彭仁波切亲传弟子，故而《定解宝灯论》所蕴含的真正密意及要诀需从其《浅释》中细心挖掘。《浅释》的文字虽然较略，但却析精剖微地表述了非常甚深的内涵，若能潜心研究，就可以真正通达麦彭仁波切观点之个中妙趣。

庚二（分别宣说）分三：一、抉择本来清净之见；二、宣说自性光明不灭；三、对此须生定解。

辛一、抉择本来清净之见：

正行现有诸轮涅，超离有无之本义，
有无何者皆不成，偏袒执著有戏论。

真正正行的境界究竟怎样呢？“现”即器世界，“有”指有情世界。情器世界或轮涅所摄

的一切万法，超离有无是非等一切偏袒执著，超离一切有无是非之相，虽然超离一切形象却不会产生一丝执著，相反则不符合万法之究竟实相。

“有”、“无”二者于此境界中不能成立，莫说“有”的执著，即使“无”的执著也是一种戏论，于最究竟境界中，一切有无是非根本不存在。这样的修行次第，龙树菩萨的《中观无生宝》、阿底峡尊者的《修行次第论》以及莲花戒论师《修道次第论》均不厌其详地进行了细致入微的论述，慈诚罗珠堪布在其《中观根本慧论讲记》中也深入浅出地阐明了其中道理，也就是说，首先要依靠次第修持中观法门，逐渐达到远离一切戏论的境界，这才是真正的中观修行之次第。

如果未做到次第修行，想很短时间内达到远离戏论的最高境界，作为凡夫人确实很难达到。有人认为自己能够闭着眼睛就已达到了某种境界，做出一付“高僧大德”的假象以期混淆视听，使别人以为他的境界高深莫测。而实际上真正的境界远离一切有无是非，何者也不成，如若进行偏袒执著就仍然是一种戏论。

是故以理分析时，未见成立何生执？

因此，通过上师教言或《般若经》、《中观六论》等教理详详细细地分析时，未见到一法能够成立，轮涅所摄万法无有丝毫实质性，从空分来讲，根本得不到任何实义。既然一切万法均为无有，那又怎会产生执著呢？绝对不会。如果产生执著，则很明显不符合实际道理，已经成为戏论，成为此处的所破。

从本体空性来讲，心远离一切戏论这一点通过上师窍诀可以清晰了知，自心正在起心动念、生起种种执著时也无有点滴实义，比如对心中感受的种种痛苦进行观察，所谓的痛苦以理分析根本不存在，既不成立又如何产生执著、如何起现痛苦呢？这方面若以密宗教言分析抉择则有十分深奥的含义，此处只是略作指点，对大圆满有信心尤其通过大圆满本来清净的方法继续衡量的话，必定会轻而易举认知心的真实本面。

辛二、宣说自性光明不灭：

然离四边戏之理，观察而引定解生，

自然光明之智慧，胜观之现如明灯。

既然说轮涅所摄万法远离一切戏论，无有任何执著，那是不是像阿罗汉入灭尽定一样，或断灭万法而导致一切都不存在呢？

并非如此。虽然从空分而言离一切戏论，万法皆不存在，而从自性光明来讲，密宗所谓任运自成的光明仍然不灭显现，或胜观明分的智慧决定不会灭尽，并非何者也不存在。因此，通过上师窍诀以及自己的智慧进行观察时，远离一切戏论外仍然存在一种定解，并非如同阿罗汉入定一样什么都不存在，而是从定解中产生自然不灭的光明智慧，它就如同明灯般自然显现。当然，以“明灯”作为比喻也只是从光明角度而言，并不是讲到“灯”就认为是明明亮亮的，众生从无始以来就被无明愚痴的黑暗覆盖着，从定解能够遣除无明黑暗这一角度，将其比喻为明灯，对此只有具足一定修行境界者才能真正体会得到。

以前上师如意宝经常开玩笑说：依科上师前有一个弟子说自己已经认识了心的本性，它就像电灯泡一样明明亮亮。可能他只是做一种比喻，从某个角度来说，如此比喻也是可以的，麦彭仁波切也说：从空分而言远离一切戏论，从明分而言就如同明灯一样，是自明自知的无有丝毫执著的光明智慧。真正来讲，如此殊胜的光明智慧在修行境界中确实可以自然显现。

从密宗角度，这一偈颂可以说已经讲到了

任运自成方面托噶的修法；以显宗来说，则已经讲述了第三转法轮的教义，与龙树菩萨《赞法界颂》或弥勒菩萨《宝性论》中所讲无有二致。

光明胜观的智慧虽然无有任何执著，但相续中我执的无明愚痴黑暗等烦恼，依此可以不费吹灰之力而一并消除。

辛三、对此须生定解：

根除与彼相违背，四边愚痴之黑暗，

即是此一对治故，何时修当生定解。

能够根除与其相违背的四边愚痴黑暗的唯一对治，即是此殊胜的胜观智慧，无论何时修持，都必须对此生起坚固不退的定解。

《现观庄严论》中说：入定时虽然没有执著，但出定时具有对治烦恼的一种妙力。不论何时何地修任何法，都需要一种定解，若定解不具足则很容易处于阿赖耶识的明清分或无念阿赖耶之中。

定解总的可以分有执著、无执著两种，有执著的定解即对无我产生执著，认为我确实不存在；无执著的定解所引发的境界稳固而且不易退失，是明空双运的一种智慧，但这种境界凡夫很难生起。麦彭仁波切于下文将对此进行

详细阐述。

四边愚痴的黑暗唯一依靠胜观空性智慧进行对治，故而无论何时修持，相续中生起这样的胜观智慧非常重要。不具定解的修行将出现诸多过患，比如有人修习禅定多年，菩提心、出离心等却完全没有增上的征相，这就是不具足定解的原因。本论开篇就已讲过无有定解的过患："奇哉趋入深实相，犹如宝灯之定解，若无汝则于此世，愚众困于幻网中。"无始以来的愚痴众生由于无有定解的缘故，在虚妄迷乱之网罟中辗转沉沦而感受无量痛苦。

现在末法浊世的个别人认为：不必执著，只要直接安住就可以了。尤其是自己曾经接触过的某些汉传佛教的修行人，他们自认为修行境界非常不错，但令人担忧的是，这种所谓的境界很可能处于无念状态当中。藏地这种现象也是非常多，以前第一世敦珠法王与伏藏大师列绕朗巴会面时曾说：德格、青海一带的很多修行人都处于阿赖耶的一种境界中。因此不论修任何法，首先对无我产生定解，在此基础上安住精进修持，才会出现远离一切戏论的智慧。

有些人说：有我的对治是无我，那离一切戏论的智慧是否有能力破除我执呢？绝对有这

个能力，因远离一切戏论的境界中必然具足无我智慧，以此决定会破除轮回之根本——我执，这一点毋庸置疑。

庚三（闻思正见派之修法）分三：一、须以轮番方式了知；二、如是依修之利益；三、以邪见所摄则无法断障。

辛一、须以轮番方式了知：

同时破除四边戏，即是离意本法界，

在同一时间中，通过上师窍诀、自己的智慧破除有无是非四边戏论之黑暗，这就是远离一切戏论、远离一切思维执著的本来法界。

但除利根及前世修法圆满者以外，欲想同时破除四边获得如此善妙的境界却也是相当困难的。

然而薄地凡夫者，顿时现见困难故，

轮番破除四边戏，即是闻思之见派。

所谓有、无、二俱、非二俱皆不成立而远离四边戏论的境界，对于一般的薄地凡夫来讲，想要同时现见可谓难乎其难。因凡夫众生相续中具有烦恼障与所知障，具有十分严重的实有执著，就像镜子上沾有很多灰尘时无法清晰显现外界的山河大地一样，离一切戏论的境界极其细微，很难在凡夫具有垢染的镜面中显现，

一旦将镜子上的垢染擦拭干净则山河大地也可以无碍显现。

破除四边即是真正的法界，是真正不可思议的境界，凡夫于短时间现见非常困难，所以，作为凡夫人应以轮番方式破除四边——首先想方设法破除“有”的执著，其次再断掉“无”的执著，比如最初修学者只能将名言与胜义分开抉择，依靠名言量观察万法于世俗中存在；通过胜义量了知一切法于胜义中根本不存在。或者，以名言量抉择显现时，空性在凡夫心相续中完全无法显现，而对眼前所见的柱子通过胜义量衡量为空性时，柱子的显现已经无影无踪。无论如何，显现与空性二者以凡夫分别念根本无法同时抉择，其原因就是胜义与名言的智慧未能融合为一。因此，在这一阶段必须通过轮番的方式进行修持，首先以胜义量观察万法，将其抉择为空性，再以名言量抉择其本体的不灭显现。

现相、实相实际一味一体如同水月一般，但修行未到达一定层次之前，道理上虽然了知为显即是空、空即是显，而实际运用到自相续时显时空不了、空时显不了，这就是凡夫人的特点。

有些人说：佛陀说万法是离一切戏论的，但为什么观空时不能显现、显现时不能观空？

在没有趋达圣者境界之前，这种现象非常正常，而且佛陀并未过分要求凡夫人一定要生起离一切戏论的境界，即便如此要求也是办不到的。

还有人信口胡诌：离一切戏论的境界在我相续中已经生起来了，我现在已经是三地菩萨了……

你如此信口胡说倒也无妨，但观察一下自己遇到违缘时是一种怎样的心态与举动？痛不欲绝的哭声或许可以撼天震地，这样恐怕有损你这个“三地菩萨”的庄严吧！

麦彭仁波切说：初学者应通过闻思的方法抉择正见，以轮番交替的方式破除四边。如此发人深省的语言可说是妙言要道，依靠此种渐次修行的方式，不仅稳妥可靠而且具有非常甚深的含义。

辛二、如是依修之利益：

于此愈来愈修习，定解愈来愈明显，
灭尽颠倒之增益，智慧增如上弦月。

凡夫人首先以轮番方式了知中观教义非常重要，若没有广为闻思相关道理，真正进行抉

择时，无论下再大功夫也无法生起殊胜的境界，这时，自己也会十分沮丧地认为：像我这般精进用功之人，智慧也可以说是出类拔萃，为什么中观离一切戏论的境界就是不能生起来？甚至对中观甚深空性法门生起邪见，这种现象也很有可能会出现。

要知道，圣者的境界不是一般凡夫能够轻易了知的，因此首先通过闻思断除自相续的增益分别念、生起稳固不变的定解十分关键。如此通过轮番方式越来越修习，自相续的定解也会越来越明显，就如同一地到十地的菩萨所见之法界虽说都是远离一切戏论的空性本体，但在其所见法界的明分上却有愈加增上、明显的差别。

一般来讲，道谛是无常的，而灭谛则是常有的，当道谛的对治智慧逐渐转变为灭谛时，圆满明清的境界会无碍现前。比如凡夫的境与有境是分开的，胜义谛、世俗谛也是分开的，但到一地时，胜义量与世俗量会融为一体，而境界越来越增上直到十地时，所有的境与有境将完全圆融合一，一切显现与空性将成为一味一体。如此善妙的境界，凡夫以语言表达时只能称之为不可思议。

麦彭仁波切在《澄清宝珠论》中说："于名言中圣者根本慧为有境，法界为境，依彼可说为所知。"名言中可以说以智慧了知法界，但从真正实相而言，法界并非所知。《入中论自释》以眼翳者的比喻说明佛陀的境界非凡夫所能了知，并且说："如眩翳人见有毛轮等性，于无翳识不以为害。如是乏无漏智之异生识，于无漏见亦无违害。"有垢染的心识不会染污无有任何垢染之智慧，正如具眼翳之眼识不会损害无眼翳者之眼识一样。修行境界逐渐增上而灭尽一切颠倒增益之后，即可真正获得如来的尽所有智、如所有智，以及佛陀无量无边不可思议的一切功德。这一点通过凡夫智慧无法抉择了知，只能对圣教的意义进行百般推测并依此生起信心，如此依信起修并精进行持才能真实证得。

辛三、以邪见所摄则无法断障：

不执一切恶见者，不成任何之实法，

定解岂能生起耶？是故无法断障碍。

定解就像太阳与月亮，是遣除世间一切愚痴黑暗的唯一明目。如果远离定解，守持何者也不执著之恶见，如此则于其面前无法成立任何实法，这样一来定解怎么会生起来呢？在此无念境界中既无有胜观之明分，也不具足远离

一切戏论的空性寂止，那二者双运的智慧又如何生起？如同无色界天人虽于八万劫中处于无念状态，出定后仍会堕入恶趣之中，个别人只是什么都不执著地坐着，那与无色界或冬季三个月安闲不动的旱獭有何差别？

有些人一直装模作样地闭着眼睛，摆出一副修行人的姿态，而实际却不断打着妄想；还有些人确实没有执著，可世俗方面的菩提心、出离心等功德根本不会增上，胜义方面的如所有智等也未能露出一点儿蛛丝马迹。胜义的无缘智慧以及世俗有缘的福德均无法增上，如此一来，获得佛果的直接因和间接因也就成为空口妄谈。若仅仅为了暂时安乐而入定的话，一直保持这种状态似乎也未尝不可，但作为修行人来讲，最终的目标应该是为了获得佛果，那始终于无念状态中安住恐怕有违诸位的初衷。

法王如意宝曾在《直指心性注疏》中严厉谴责了"何者都不执著"这种观点，因此希望大家对不执著一定要善加区分，经常以传承上师的教言衡量自己的修行，若是错误的不执著确实相当危险，这种自欺欺人的愚痴行为也唯是作茧自缚而已，一定要早日舍弃。

戊三（辨别正修与盲修）分二：一、简

略宣说；二、广说差别。

己一、简略宣说：

前面已经遣除了不合理之他宗，建立了自宗的真正禅定，那真实禅定成就之后的相如何？下面主要讲真假禅定之相，或者说通过何种方式了知真假禅定。

正修盲修之差别，断证增进而了知，
犹如由从烟子相，可以推出存在火，

很多人都不希望自己的修行进入盲修状态，但由于无有善知识引导的缘故，根本不知道如何区分正修与盲修，个别修行者由此产生了诸多痛苦。麦彭仁波切于此处说二者之间的差别很容易区分，观察自己的修行正确与否，从自己的断证功德即可无误推知。

"断"即烦恼等障碍的断除，"证"指证悟空性、菩提心、无二慧等方面的功德，佛陀的一切功德均可包括在断圆满、证圆满、事业圆满当中，作为修学佛法之行者，相续中烦恼越来越减少、证悟智慧越来越增上，由此利益众生的事业也愈加广大。比如自相续烦恼原本十分深重，贪嗔痴傲慢等难以抑制，但通过入定修行后已经不像以前那样严重，并且自相续对众生的悲心、上师三宝的信心越来越稳定增上，

这就说明你的修行属于正修的范畴，不是盲修。

这一点通过比量[28]可以无误推知，如"山上有火，有烟[29]之故"，山中如果冒出了烟，那山下必定有火，因为火与烟有彼彼所生的关系，同样，相续中的断证功德越来越增上则说明自己的修行决定是正确的。

诸传承上师及法王如意宝也是如此宣说的，也即观察一人修行是否进步，从他利益众生的悲心和对上师三宝的信心即可推知。因此没必要对外宣扬"自己已经证悟"，如果真正已经证悟，那从悲心、信心等功德来看，必定越来越增上，不如法行为决定日趋减少，这是不具神通的上师对弟子修行印证的一种方法。但若发现弟子相续中的智慧、悲心等不但没有增上，贪嗔等烦恼反而变本加厉，行为越来越不如法，那即使一天 24 小时入定安住也已进入盲修瞎炼的状态了。

通过这种方法推断自己的修行正确与否非常保险，否则有人从早到晚的入定，但对自己的修行是否正确经常抱持怀疑态度，这时如果

[28] 比量：推比、量度之意。因明三量之一，即比喻量，如隔墙见角，比知有牛；隔岸见烟，比知有火。

[29] 此处的"烟"，在因明中指真正的烟，并非云雾等与烟相似的气体。

没有任何理由而说正确或不正确都是不合理的。或者在摄受弟子过程中，弟子向你印证自己的修行境界时，你可以问他："最近你对众生的悲心如何？对上师三宝的信心怎样？烦恼是否仍然深重？"弟子如果说："修行倒也精进，但烦恼似乎并未减少。"那最好让他先不要修了，因为烦恼仍然深重、悲心也无有进步，这样的修行可能不是很如法。

己二（广说差别）分二：一、盲修之相；二、正修之相。

庚一、盲修之相：

因为盲修与瞎练，非为断证功德因，
反是生起功德障，故如汉茶过滤器，
灭尽教证增烦恼，尤其不信业因果。

所谓盲修瞎炼，是指没有上师窍诀作为引导，依靠自己的分别心盲目修习禅定、密法等。

最近有人问我："你为什么如此反对禅定，我觉得修禅定非常好！"其实我并不是反对修禅定，但现在个别修行人的禅定确实让人担忧，他们既没有上师引导也不具足清净传承，若对其所修禅定刨根问底，他却不知其所以然地说："反正就这么坐着……"坐禅的人非常多，但修持真正禅定的人很少。我也并不是对禅定修

法"恨之入骨"，宁玛派无垢光尊者在《大圆满心性休息大车疏》的密宗部分对禅定作了详细抉择，于《禅定休息》中更是对其进行了鞭辟入里的分析阐述，作为无垢光尊者的传承弟子，绝对无有反对尊者所弘扬真实禅定之理，我们虽不具足对其教法广作弘扬的能力，但对于虚假、负面的恶劣禅定却应尽自己最大的力量加以制止。

许多人每天早上都坚持坐禅，而且对别人也炫耀说："我每天早上都要坐一个小时……"以此将自己标榜为修行人的好典范。但如果问他："你早上坐什么禅？你的上师是谁？修的是哪个派别的禅定？"他这时只能闪烁其辞地说："就是自己看看书……"如此入定的后果究竟如何？希望你们细心观察。

盲修瞎炼不是断除烦恼障、证悟智慧功德之因，相反，依靠这样的盲修瞎炼反而会导致相续中原本存在的少许功德日趋衰减，成为生起功德的荆棘之障。倘若如此，则如同汉茶过滤器般将所有精华漏尽无余，仅仅留下些粗糙杂质，自相续中悲心、菩提心、信心以及清净戒律等所有功德的善妙精华全部消失殆尽，连一丝善法也不具足，更不要说密宗的深远境界

了，反之，应该断除的贪嗔痴嫉妒傲慢等烦恼却在相续中肆无忌惮繁衍滋长。这就是盲修瞎炼的征相。

以前霍西的曲恰堪布特别喜欢引用这个教证，他说：现在的一些坏弟子就像汉茶过滤器一样，把好的行为全部舍弃，只留下了不如法的恶劣行为。因此，不管观察自己的修行还是上师印证弟子，从大悲菩提心以及行为是否如法进行推测是最好的办法，尤其因果观念越来越淡泊减弱的话，那说明他的修行已经逐渐远离了正道，这是相当可怕的。修习显宗或密宗等任一法门后，对因果愈加不重视，行为开始不如法，这就是盲修瞎炼出现的一种征相，最好还是将这一修法暂时放下来，先打好基础再继续修持比较好。

庚二、正修之相：

若具正见之明目，前所未有证相增，
现见空性功德力，于业因果缘起法，
无欺惑性生诚信，一切烦恼渐微薄。

若想避免步入盲修瞎炼的歧途，最关键就是要具足正见之明目，因具正见明目之智者的修法必定如理如法，修行如法则自相续中前所未有的功德，如慈悲心、菩提心、出离心等世

俗中殊胜的功德无疑会逐渐增上，证悟空性的无二双运光明智慧等胜义不可思议的功德也会随之渐趋圆满。

毫无疑问，依靠现见空性的威力以及对因果不虚之理的深信不疑，自相续的智悲等功德决定会无碍增上圆满，这就是无欺的缘起规律。邬金莲花生大士说：“是故见比虚空高，取舍因果较粉细。”作为修行佛法者，见解越高则对取舍因果就会愈加小心谨慎，堪布根华仁波切也说：“由于对因果细致入微地进行取舍并具有空性大悲藏，因而慈悲菩提心也就油然而生。”

真正生起空性的证悟智慧时，相续中自然而然会对众生生起强烈的无伪悲心，可以说，大悲心如同空性之内脏，与空性无二无别而存在，证悟空性则必定会生起大悲心，若相续中具足悲心则此人必定已经证悟空性的少分甚至全部。由于悲心与空性是一味一体、无离无合的关系，只要证悟空性就会对众生无余生起悲心，对无欺因果也会随之深信不疑，如此则相续中贪嗔痴等根本烦恼及二十种随眠烦恼定会无遗灭尽。

有些人说自己已经见到了本尊，实际是否见到本尊并不重要，应观察自相续中的大悲心、

菩提心是不是生起来了？如果确实已经生起的话，说明见到本尊是正修的验相；反之，见到本尊后对众生的悲心及因果缘起法反而开始疑虑重重，那即使天天见到文殊菩萨、普贤如来也不见得正确，应尽快舍弃这种修行。

自古以来就有许多高僧大德通过这种方法判断他人的修行境界。现在修学显宗密宗的行者，修行一段时间过后却对自己的修行开始狐疑不决，不知道如此修下去究竟是对是错，这种现象在当今社会确实非常普遍。这时，通过上述方法对自己的修行进行细致观察、详加判断就显得格外重要了。

丁三、以承上启下而结尾：

> 观察引生定解中，一缘安住之等持，
> 未见殊胜见之义，见义不堕于一方，
> 虽无任何执著相，然如哑巴品糖味，
> 恒修瑜伽士境界，并非唯由观察生。

总而言之，通过观察引生定解之后，于其中心不散乱自然安住，其间，未见到任何可以见到的，未得到任何可以得到的，这时，未见到即是最殊胜之见，未得到即是最殊胜之得到，比如见柱子时，世俗中虽然称红色的柱子为所见，而真正于法界中安住时其实无有任何所见，



而未见实际就是真正的所见。续部中说：于觉性法身界之中，以无思之方式来见，则无所见即为现见法身，此称为智慧界。

对于智慧界和胜义方面的相关问题，以凡夫分别念根本无法接受。无有所见就是真正殊胜的见，麦彭仁波切说：“未见殊胜见之义。”但所见之义并非偏堕一方，比如心性是明明朗朗的，或者是空空洞洞的，如此偏于某一方而执著并不是真正的所见之义。华智仁波切说：若思此法是束缚因，若思此法为某法是迷乱因，欲修持之想是愚童之心，舍弃一切而修方能真实得见。于凡夫阶段，想修加行、欲成佛果等念头非常好而且十分有必要，但真正的入定境界中，思维“此法”、“彼法”以及“我应修持”等一切想法皆成束缚之因、迷乱之因，真正最高的境界并非凡夫分别念可以思维分别，唯有舍弃一切才能够见到真正的法性。

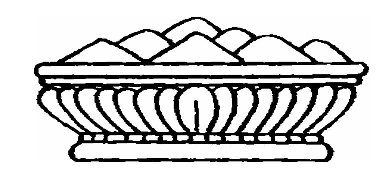
因此说，既没有见到空也未能见到现，不偏堕于任何一方而见到无所见，即是殊胜之见。

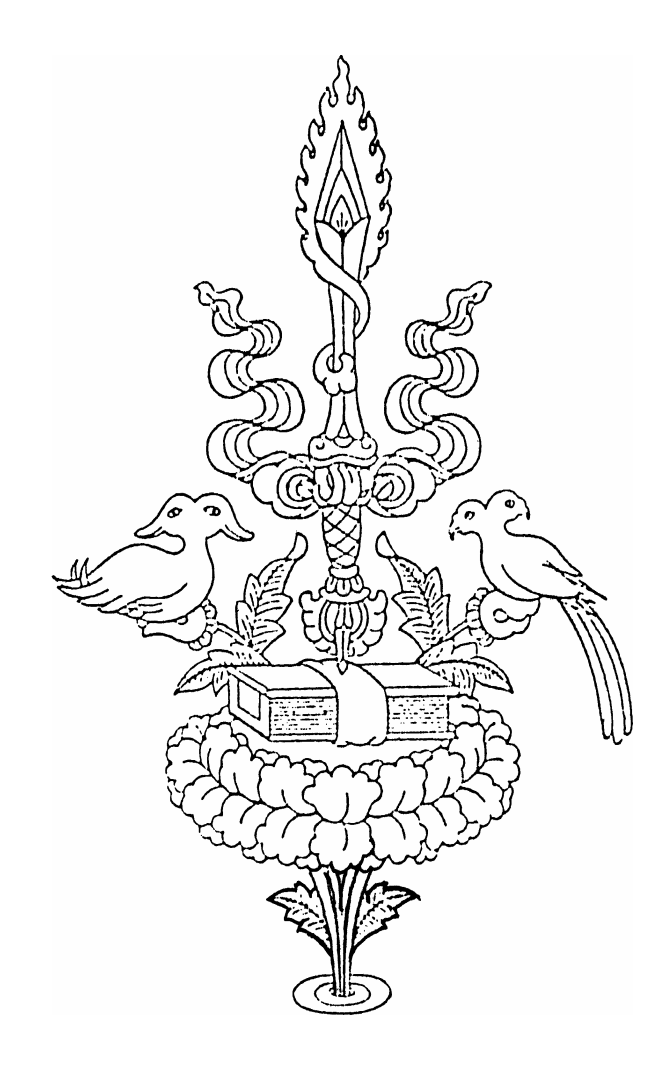
在大瑜伽士的境界中虽然没有任何可以执著之相，但并不代表万事万物如瓶中无水般不存在，就如哑巴吃糖，虽无法以任何言语表达却并非没有品尝到糖之甜味。凡夫也是如此，

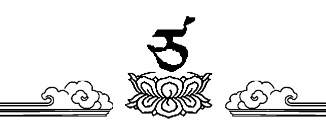
通过上师窍诀如实安住时，对于明空无二的境界虽可体会却难以言宣，若以比喻说明，也仅如哑巴吃糖一般，除此之外，以任何方法都无可表达。

瑜伽士通过安住品尝到真实甘露美味时，根本不需观察，此时唯以安住为主。“并非唯由观察生”，既是上文的总结也是与下文之联接，也就是说，通过观察对无我生起定解并于其中安住时，可以遣除违品从而生起真正的正行境界，而这种境界的正确与否，则可通过自相续的断证功德进行比量推断。

本论对抉择正见以及如理如法的修行都极为重要，因为其中已经讲述了中观、因明等各方面的道理，对实修时应注意的问题也作了详细阐述，同时，针对藏传佛教各教派不同的观点更是进一步辩驳分析，可以说，本论所牵涉的内容相当广泛，有志于真实研究修行者一定要潜心思维阅读。







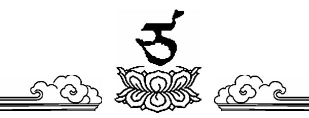
四、观察修或安置修

《定解宝灯论》第四品中主要讲观察修与安置修，这也是有关修行方面的问题，与第三个问题——入定有无执著相大致相同，所不同之处，前一问题主要从修行有无执著的角度判断、分析，此问题则从修行过程中需要观察或不需观察这一角度进行辨别；或者说，前一问题主要讲修行所得之境界，于此境界中是否具有执著，而此处则讲此种境界究竟依靠何种方式可以获得。

那么，通过观察而安住与不观察直接笼统而安住，这两种方法究竟哪一种比较正确？有人说修行中始终应观察，有人说一直都不应观察，实际这两种说法都有偏堕一边的过失，不能圆满做出解释。按理来说，首先应该观察，获得定解之后再安住。不论显宗密宗，不观察是不合理的，依照道次第渐次修行非常关键。

于此需要主要说明的是，不论修学显宗还是密宗，首先应该通过闻思生起智慧，当真正的定解智慧生起之后，不用再再观察，应该自然安住修行。

丙四（观察修或安置修）分三：一、宣



说他宗；二、建立自宗；三、总摄要义。

丁一（宣说他宗）分二：一、提出问题；二、彼者之答。

戊一、提出问题：

麦彭仁波切首先提出这样一个问题：

修行大乘见解时，观察安住何应理？

所谓的境界，通过中观或大圆满之理门抉择分析后获得，人们即称之为班智达的观察修法，也即班智达依靠广泛闻思博通各种经论教义，之后对万法及自心进行百般观察，从而获得前述之境界；或者，通过自己安住而精进修持，如大手印、禅宗等修法，以此方式获得上述境界。欲想获得上述所说之境界，依靠上师窍诀和自己安住两种方式皆可获得。

前文已对有关大乘的见解作了详细抉择，那么，对显宗、密宗之无上大乘，如大圆满、大中观等如此殊胜之见解进行如理抉择修持时，究竟是通过中观、因明等班智达方式的各种观察方法如理修持，还是依照历代祖师大德传下来的禅宗方法自然安住，修行时究竟遵循哪种方法比较应理？

戊二、彼者之答：

对于这一问题，他宗出现了两种说法，一

种观点认为不必观察，应该直接安置；另一种观点则认为修行者从始至终皆应观察。

首先是第一种观点。

有说不察安住修，观察遮障本性义，
是故不经何观察，笼统直接而安住。

“有说”指大手印安住派——噶举派的部分修行人，以及宁玛巴个别认为修大圆满时必须安住不能观察者，还有汉地禅宗认为直接安住不用观察的一派。其他宗派虽然也有此种现象，但此处所指主要即是这几个宗派。

上述宗派中的个别大德或修行人说：修行时最好不要作任何观察，直接自然安住即可，因观察毕竟属于寻伺分别，以此决定会遮障本来实性，就像池中之水原本明清透彻、平稳无波，此时若以棍棒不断搅拌，反而会使池水混浊不堪，使月影无法清晰显现；同样，修行过程中若不断增加分别念，再三观察，则本来清净之实相义，反而会被此无义之举所障蔽。

因此，他们以为观察一定会遮障本性义，故而抉择究竟本义而真正修持时，无需经过任何观察，只要依照上师窍诀或佛经教义直接笼统地自然安住便可水到渠成，所谓的再次观察完全是多此一举，以此必定会扰乱自己的禅定，

直接自然安住即是最殊胜的要点与窍诀。

很多修行人也经常说：“好好安住，不要观察，观察是增加分别念的，千万不要观察……”实际对此问题必须认真分析，最初时观察是十分有必要的，最后自心已经清净或已抉择为无我空性后，则再不用观察。麦彭仁波切的究竟观点即是如此，初学者最好的入门方法就是首先详详细细地观察，如若最初即何者也不观察、不分析，自然安住，则如前文所讲，最初舍弃无我法门的说法实际是魔王所散布之密语，对自身修行决定有百害而无一利，故对修行过程中的逐层次第必须善加分析。

对方所说观点，从某一角度来讲确实具有一定依据，诸多佛经皆云：分别心对本来实相有遮障。有关这方面的道理，在《等持王经》等诸多经典中都有明说，密宗有关静修法要的论典也作了如是宣说。从最究竟观点而言，此种说法非常合理，但暂时针对初入道者，刚刚迈入佛门就直接笼统安住就十分不合理了，对此，麦彭仁波切将于下文进行着重破斥。

有说唯一需观察，远离观察之修行，
如同入眠无利故，任何时皆需观察。

此处是第二观点。“有说”一般指后派，即

以格鲁派为主的个别高僧大德和修行人多数抱持此种观点。此类修行人善喜辩论，经常依靠中观、因明等种种推理多方观察，他们认为：任何时处皆应依靠教证、理证观察分析，对于观察绝对不能舍弃，远离观察的修行就如入于睡眠一般，对自相续增上功德、断除障碍均无丝毫利益，故于任何时处皆需观察。

宗喀巴大师在《菩提道次第论》中说：对无我的观察绝对不可以离开，观察得到一定境界后，于其中自然安住，若出现分别念则需再次观察，如是反复修持，方可令分别念真正压制进而断根。此说法对中观自续派根基的修行人而言，确实非常符合他们的修行次第，但针对究竟本义或最后修行阶段来讲，则无法合理成立。

丁二（建立自宗）分二：一、总说；二、分说。

戊一、总说：

修行不应偏执著，观察安住之一边。

对于修行时究竟应该观察修或是安置修，他宗出现了两种说法：有说任何时皆以观察为主，有说任何时皆以安住为主。此二说法将观察、安住执为互相矛盾的对立体，根本无法圆



融。

对此，麦彭仁波切抉择说：上述两种说法皆为偏倚之见，实际对观察、安住二者不应片面妄执，一概断定，若一切时分均需观察，始终增加分别念，则无法获得一种清净境界，而始终安住完全舍弃观察，则极易步入修行歧途。

可以肯定地说，修行应根据自己的根基、境界以及自相续的贪嗔分别念等种种不同情况详细抉择，针对不同时间阶段，为对治不同障碍，从而做出相应的抉择与判断，不应一概断定为需观察或者不需观察。

对于初入门者，首先最好依靠各种各样的方法观察，断除对于万法的一切实有执著，对法无我、人无我无有丝毫怀疑，真正了知为空性、获得了现空无二之境界后，即于此境界中自然安住，此时再没必要一直观察，比如牦牛丢失后，最初应于各处反反复复地寻找，真正寻获之后则不必再次寻觅，只需细心守护。凡夫众生相续中从无始以来一直被形形色色、五花八门的各种烦恼所覆盖，根本无有任何境界，若想获得真实善妙之境界就必须依靠详细观察，依靠观察获得真正的定解或境界后，于此境界中自然安住，这一点非常重要。

因此，对观察与不观察二者切莫偏执一方、片面抉择，应针对不同情况、阶段认真细致地分析，之后再下定论。

戊二（分说）分三：一、以大中观方式而说；二、以大圆满方式而说；三、真实宣说修行次第。

己一（以大中观方式而说）分二：一、未观察之过；二、叙彼理由。

庚一、未观察之过：

以下通过大中观和大圆满两种方法对这一问题进行分析。大中观的分析方法主要讲到未作观察之过失，也就是说，最初未进行观察直接安住的修行存在相当大的危险性，于对治烦恼障碍方面起不到显著作用。

> 不察安住而修行，虽有成就寂止者，
> 然修未生定解故，舍弃解脱之正道，
> 唯一明目之定解，无法遣除诸障碍。

有一部分人说对于何者皆不需观察，应该直接安住。当然，并不是说任何人均需经过观察，根据众生根基的不同，个别利根者直接安住也未尝不可，修持大圆满时，在莲花生大士的窍诀中也讲到依见了知本性和依修了知本性两种情况。不可否认，少部分利根者最初即通

过安住获得真正修行境界的情况的确存在，但通常而言，大多数众生无始以来相续中熏染的贪嗔痴以及执著分别念相当严重，因此必须依靠反反复复的观察获得定解，如此逐步修行才是十分稳妥的方法。

一般来讲，未通过观察直接自然安住的修行，若修行境界稍好一点，十分有可能成就世间禅定的寂止。寂止的作用仅仅是压制烦恼，根本不能起到断定性作用，因为自然而然安住下来时，心较为平静，感觉似乎无有任何贪执等分别念，但此时并非断除烦恼，只是没有起现粗大明显之分别念，已经将其压制了。真正的烦恼分别念，必须依靠胜观智慧分析抉择之后方能断除，比如以理观察了知烦恼等根本不存在、所谓的我不存在，此时通过道理、依靠胜观智慧进行抉择所得出的定解十分稳固，断除各种烦恼也将轻而易举。而对于“我”等任何法都不执著，唯一静下来，这仅仅是暂时的寂止，相续中真正的我执并未断根，对于减轻我执也无有丝毫作用，故于最初即舍弃观察十分不合理。

修行人应依理观察，了知所谓的“我”仅是一种迷乱现象，从教理上了知此迷乱现象也

并不存在，将其抉择为空性，于此基础上继续修持，必定会减少我执，增长智慧。如若不然，个别人认为只要心能安住下来，就是一种非常好的修行境界，其实这时只是将所有烦恼分别念压制在阿赖耶当中，在这种情况下，如小乘所讲之外缘具足，则心与心所中的随眠烦恼决定会以所缘与相应的方式得以增长。因此，不观察而修虽然有可能获得欲界一心，在此基础上继续修持可以得到四无色界等禅定之心，但这仅仅是一种寂止，并未解脱三有轮回。

修持大圆满、大中观，最殊胜稳妥的途径即依靠显宗密宗所宣说之教理深入细致地观察，对人我、法我以理了知为除现空双运以外根本不是像凡夫人所想象那样真实存在，外境山河大地以及内心贪嗔痴等所有分别念皆不存在，获得此种定解并于其中自然安住，才能够真正对治并彻底断除自相续的烦恼，故说定解十分重要，否则，舍弃解脱的真实正道——如明目般之定解，也就根本无法遣除相续中的一切烦恼障碍，如此又何谈解脱轮回、成就佛果！

有些人到学院以后，通过中观、大圆满等法门反反复复详详细细地观察，最后真正了知所谓的“我执”并不存在，并非依靠他人言语



产生的相似信仰，而是依靠自己的理智如理抉择之后获得的真实定解，此时对于自相续的烦恼不仅可以压制，而且能够从根本上断除。而有些修行人无有善知识引导，直接安住，但即使如无色界般长劫安住，又能起到什么作用呢？许多在山中闭关五六年、七八年的修行人，除吃饭外不起任何分别念，但再次回到城市遇到自己喜爱或者嗔恨的对境时，烦恼十分有可能会如未除根之杂草般再次生起，因其所安住之禅定只能将烦恼控制在某一范围之内，并未断除其种子，如此一来，遇到外境时，烦恼必然会随缘而起。反之，若能够于静处真实修持，真正依靠智慧、运用各种方法观察——外境并不存在、自心并不存在，彻底了认外境以及耽著外境之心识仅为颠倒分别，最后依靠世俗观察力安住于胜义之境界，运用世俗与胜义或现空双运之妙力，彻底断除相续中耽执对境之种子，这样即使在寂静处仅仅修持了短暂的一段时间，但返回城市遇到贪嗔之境时，也不会生起任何烦恼，就如《佛子行》中所说：“逢遇悦意对境时，视如夏季之彩虹，虽显美妙然无实。”了知一切万法皆如幻如梦，不会对其生起任何贪嗔之分别念。

观察修确实非常重要，若未作观察，远离定解之明目，则自相续中的烦恼障碍绝对无法断除。这里也并非反对坐禅，真正具足胜观和寂止的禅定是非常令人随喜的，诸多经论中都讲到于刹那间坐禅也具有广大无边之功德，但不具定解仅仅无念安住的禅定，根本无法遣除相续中的颠倒障碍，如此一来，不要说声闻罗汉的解脱，普通修行人的境界也很难获得。因此希望诸位还是通过中观等各种理论以及大圆满的多种观察方法如理抉择，这一点非常重要。

若未了知法自性，又能修行何法也？

庸俗妄念修何用？如同盲人入道中。

从密法角度来讲，自心本来是离一切戏论之空性，对此若未真实通达，仅仅如如不动地安住，无有任何执著，那么请问："你所修的究竟是什么？"没有通达万法本体皆无实质，仅是傻傻地坐在那里发呆有什么意义？如此修行与外道修法有何差别？外道对所承许之宗派义根本未能产生定解，他们并未依靠种种理证观察做出真实抉择，唯一能够做的即是百般强调："我们的前辈祖师如是宣说的，所以应该这样承认。"这属于遍计无明，是依靠他人分别念妄言假立的，完全不符合实际道理。真正的禅定

千万不要类同于外道，否则，相续中丝毫定解也不具足，那你安住的究竟是怎样一种境界？若说是现空双运的境界，那空是如何空的？明明认为柱子、瓶子等一切万法存在，却强制性地观其为空性，这无异于以鱼驱蝇、以骨去蚁，依靠如此相违之举，对于你等所希求之目标又怎能获得成功？实在是痴心妄想。

因此说，对庸俗妄念即便勤加修习也根本一无是处，对万法本性为空或现空双运这一点，自己没有产生任何定解，反而将诸法观为"明"、"空"，如此观法，真正来讲，若运用分别念则仅是第六意识而已，未用分别念也只是阿赖耶之识，完全未能超出阿赖耶之范畴。如是修行百无一用，如同双目失明的盲人入于险道一般，既无正确目标也不具足明亮双目，即使努力前行，终究也只会使自身陷于绝境、难以逆转，同样，如若舍弃如珍宝般了知一切万法为现空双运的定解，其修行亦如炊沙煮饭般，根本无法成功。

麦彭仁波切在所有教藏中均将定解比喻如双目一般，异常珍贵，如若失去定解，即如盲人入道，其修行必定会败于旋踵之间。所以定解在修行过程中千万不要舍弃，一旦失去定解，

即使精进地坐禅，也仅仅是修持妄念，如此无有丝毫用处！以修持人身难得为例，首先对八无暇[30]应产生定解，经过百般观察思维之后，得出“没转生到旁生中，是多么幸运啊”的一种坚定定解，之后安住其中如理修持；如果此种定解根本不具足，然后说：“既然上师说应该修行，那就闭着眼睛安住吧……”这就是盲人入道，此种不具定解的盲目修行是绝对行不通的。

定解的范围相当广，从胜义角度，现空无二无可言说的境界可以称为定解；世俗而言，对人身难得、寿命无常有一种坚定不移的见解，也属于一种定解。不论何种定解，对修行来讲都非常重要，仅仅依靠自己的分别念修持根本不可靠，因此首先对高僧大德所讲金刚语之本义了达无碍，真正生起定解后继续串习修持，如此修行才能够事半功倍。

无始迷乱之习气，颠倒执著自性者，

未百般以方便理，精勤观察难证悟。

众生相续中无始以来所积累的烦恼习气、颠倒执著相当严重，如若没有依靠成千上万的

30 八无暇：地狱、饿鬼、旁生、边地、长寿天、持邪见者、佛不出世、喑哑，如颂云：“地狱饿鬼及旁生，边鄙地及长寿天，邪见不遇佛出世，喑哑此等八无暇。”

理证，如中观的各种观察方法、密宗积累资粮忏除罪障等方便方法，不具足此种智慧理门、方便力量的话，即使精进努力修持，对本来清净的实相意义仍然难以证悟。

对极其利根者来说，稍稍安住即可获得证悟，上师仅对其宣讲少许修法就立刻了悟心之实相，这种情况确实存在，可类似现象实在是少之又少。众生无始以来的烦恼分别念非常深厚，“常、乐、我、净”四种颠倒的力量也异常旺盛，对于无明烦恼进行对治的力量必须长期坚持不懈，否则稍一松懈即会功败垂成。先不说无始以来，即使即生中的习气也是难以改掉的，如藏地人喜欢吃糌粑，马上让他换另一种口味极其困难；或者汉地，甘肃人喜欢吃面块，一天没吃都会觉得少了些什么，那边卖米的特别少，让他们立刻改吃糌粑恐怕也难乎其难。即使几十年串习的饮食习惯尚且如此难以改变，那众生在无边无际的轮回大海中，对自己的四种颠倒执著经过无始时的串习，除非特别有缘、极其利根者以外，想要立刻改变绝对不会轻易成功的。

佛经中说：“空性寂灭无生法，不知众生漂三有，大悲佛陀以方便，百般理智而摄受。”空

性寂灭是无生之法，但不了知这一道理的无边众生始终漂泊于轮回三有之中，大慈大悲的佛陀以悲眼观视，不忍彼等于此中不断流转感觉痛苦，故而依靠各种各样的方便方法、成千上万依理抉择的智慧摄受此等众生。凡夫众生相续中的颠倒分别念非常猖狂，有些人说："我都坐两天禅了，但昨晚还是梦到我的妈妈……"他以为修行就像吃饭一样容易，但这种想法是非常不合理的，对于烦恼，必须长时间依靠各种各样的观察方法抉择对治，比如背诵、辩论，在闻思方面应该下工夫、花时间，不要产生厌烦心。有些人觉得"背也背不下来、看也看不懂，还是不背了、不看了……"，实际上，虽然不懂，但只要尽心尽力地思维，所花的时间、所下的功夫就决定不会白费，对于自己难得的人身也会问心无愧，否则将时间浪费在无意义的琐事上的确非常可惜，没有任何意义。

因此，即生中只要在闻思修行上精进努力，不管修行成功与否，都不是在浪费时间，对自相续决定会产生非常巨大的利益。如同特别饥饿时只吃一口两口不会马上起作用一样，无始以来的烦恼习气非常严重，短时间内起到显著效果也十分困难。五十万加行的数量为什么如

此之多？因为需要百般的方便力进行对治。必须长年累月闻思修行的目的是什么？因为唯一通过精进的观察、修持方能获得证悟，否则离一切戏论的本义不会轻易现前。究其根本，如若未通过各种方法将执著遣除，智慧就无法显现，因智慧光明与执著的黑暗绝对不会并存的缘故。

庚二、叙彼理由：

因为耽著迷乱相，与见真义相违故，

串习世间黑暗中，难获真如之光明。

相续中贪嗔痴的迷乱相与见到万法本性的真如智慧，这二者是直接相违的。因明中相违可以分两种，即外境中水与火般的相违，以及自相续中烦恼与智慧的相违。自相续中，智慧与烦恼不会同时存在，一者存在时另一者必须遣除。

在无始以来四种颠倒长期串习的无明黑暗之中，很难获得真正了达一切诸法的智慧光明，因光明与痴暗绝对不会同时并存，一旦相续中产生无我智慧之时，我执的黑暗自然而然也会无余遣除。如同三十日无法显现月光一样，相续中烦恼等各种实执如是猖獗之此时，证悟决定不会存在，故此大家一定要想方设法使无我

的日光照射在自相续的广阔虚空当中，这时所谓的我执和贪嗔痴的烦恼黑暗必定会自然驱散。

很多修行人经常问："我是不是已经证悟了？"其实不用问其他人，只要看一看自相续的烦恼就一清二楚了，如果烦恼与以前相比无有丝毫改变，甚至更加旺盛，那即使天天与普贤王如来面对面讲话，可能也不是真正智慧的境界，不然相续中的烦恼不会如此变本加厉、日渐严重的。

于凡夫相续中，无我的相似智慧也可以存在，很多修行人虽然没有得地，但其相续中真正可以生起不执著我的一种力量。不论世间还是出世间，依靠我执的力量会于相续中产生诸多烦恼与痛苦，因此想要获得快乐、修行想要获得提高，首要条件就是必须减少甚至根除我执，否则任何时处皆以"我"为中心，所作所为肯定都是颠倒的，由此可见，断除有我的执著相非常重要。

己二（以大圆满方式而说）分二：一、以内外因缘有别说为不定；二、显密之异同。

庚一、以内外因缘有别说为不定：

以下从密宗角度再次对此问题进行论述。

有些学修大手印、大圆满的人，他们认为不用观察，只需灌个顶、求个传承，马上直接安住，没必要闻思修行。这种说法其实并不合理，密宗虽然有些弟子遇到具缘上师时，有可能很快证悟成就，但针对大多数众生根基来讲则不一定。

> 虽有往昔之宿缘，成熟上师加持力，
> 观心生住与来去，通达实空意义者，
> 然而如此极罕见，人人不能如是证。

在显宗个别禅宗祖师的公案中，上师稍作表示，弟子就已经豁然大悟；密宗历史上，弟子往昔的殊胜因缘已经成熟，并且遇到相续中具有传承上师大加持力的真正具相善知识，这时上师简单作一些开示，或让你观察心的来源、住处、去处，上师不可思议的加持力以及自己的殊胜善缘成熟等各种因缘和合，马上就可以通达实空的究竟奥义——自心本来即是清净、无有丝毫实质的，以禅宗说法就是恍然大悟，若从密宗角度，已经对真正赤裸裸的通彻觉性无碍通达，这种现象的确存在。

比如净土宗有具足信心的个别人确实可以往生极乐世界，但也并不是所有念佛的人都决定能够往生的。宁玛巴的传承上师，如华智仁

波切、麦彭仁波切等显现上也是依靠上师的方便力很快时间内开悟的，但这种现象十分罕见，可以说是百分之一、千分之一，除因缘成熟的个别弟子外，不需修持依靠上师指点于短时间内开悟的并不多。

因此，显密所说道次第应根据大多数修行人的根基而言，不能因为个别几个人依靠特殊因缘马上证悟，就说修密法的人全部可以依靠这种方式证悟，不能这样说，密宗传承和道次第也不能依靠这种根基意乐进行建立。比如国王恩札布德在灌顶的同时已经获得了解脱，虽然依靠往昔因缘及相续成熟上师的加持力，观察心之生住去处后马上通达实空意义的人确实存在，但这种现象在佛教历史上可以说绝无仅有，非常罕见。

翻阅一下以前高僧大德的历史即可了知，除具足非常因缘的个别人以外，在成千上万人中，不需通过闻思修行马上证悟的现象实在是非常稀少。现在也是这样，并不是看过密宗法本或入了密宗就能马上证悟的，对于这一点应该分析，现在有部分人不喜欢闻思，然后对空性等殊胜法要不重视，对对治烦恼的窍诀也视而不见，大家都说密宗修起来非常简单，于是

自以为是地认为只要进入密宗修行马上就可以得到成就。说起来确实如此，但并非人人都能够在很短时间内成就，不需要积累资粮，不需要经过闻思修行，得到上师加持和开许灌顶马上就获得成就，这在密宗道当中也是没有的。

德巴堪布在《定解宝灯论讲义》中引用无垢光尊者的教言说：上师是非常了不起的大成就者，弟子的信心也超越普通常人，依靠如此殊胜的因缘，通过上师直指可以马上得到成就，但对普通凡夫众生来讲并非如此，因浊世时期众生的分别念异常旺盛，根基也比较低劣，此时修持密法的人一定要注重闻思。无垢光尊者还再再强调：众生心地现在正处于胜解地的阶段，也就是依靠胜解获得成就，故而我所宣说的心地法门也处于胜解地的一个层面上，再者，因心地法门是诸乘之最上乘，故唯有闻思究竟者才能圆满通达。

确实如此，很多人认为修无上大圆满没必要闻思修行，但无垢光尊者他老人家说：此心地法门现已位于信解地的时刻，且其属于诸乘之顶的原因，必须精进闻思至究竟后方能圆满通达。所以，产生“修密法不用闻思”这种想法的人，一味地盲目修行，将闻思弃之一旁、

置之不理，当然真正具足信心的话，虽然没有闻思修行，通过非常虔诚的信心祈祷也可以证悟，这一点不能否认，但大多数人最好先依靠闻思断除增益、怀疑，对因果、佛法等生起真实定解，之后再如理如实修持，这样的道次第不会错乱。

所以无垢光尊者说：密宗虽有成就法门，但并非人人都能很快时间内迅速成就。

庚二（显密之异同）分二：一、宣说同分；二、密宗尤为超胜之理。

辛一、宣说同分：

探求本来清净义，必须究竟应成见，
仅从离戏分而言，二者无有差别也。

虽然说具缘利根者修行无上密法可以很快证悟，但不一定人人皆是如此。宁玛派最高的法要即是本来清净之实义，对此欲想深入探究、通达，真正了悟万法本来清净实义的话，就必须通达中观应成派的究竟见解。

大圆满若分则有本来清净、任运自成两种，其究竟实相在本来清净的真正正行中宣讲得非常清楚，而欲对此进行抉择，就必须通达中观应成派的见解。

很多人认为，修学密法就不用学习中观法

门，如果每天对有因生、无因生等反复观察，唯是增加分别念而已，没有很大意义，修密宗大圆满，只要在它最高的见解——本来清净当中直接安住就可以了。

藏传佛教各高僧大德的传统也有所不同，自古就有很多大德非常反对学习因明，而是直接学习中观，根本不赞成弟子多方辩论。对个别众生的根基来说，唯一静修非常好，但末法时代，就一般众生而言，按次第闻思中观，既符合麦彭仁波切的观点又相合龙钦巴的究竟密意，对宁玛巴自宗来说，在全知龙钦巴和麦彭仁波切的观点以外建立宗派的话，本质上来说是非常困难的。也许这些高僧大德具有一定密意，不然从表面来看，反对学习中观、因明确实不太应理。

这里说，真正要通达大圆满本来清净的意义，就必须精通中观应成派的究竟见解。中观应成派当中，尤其“中观三论[31]”在藏传佛教当中十分重视，对这些善妙论典精进闻思，真正通达中观意趣之后，修行密法不会出现歧途和困难。因为在学习中观的过程中，相续中的许

[31] 中观三论：《入中论》、《中观根本慧论》、《中观四百论》。

多增益、怀疑和分别念都已遣除，这时修学密法非常保险、非常稳固。

因此，麦彭仁波切说首先精通中观应成派的见解，之后再修学大圆满非常殊胜，这时歧途少、障碍小，不容易出现差错。《上师心滴》当中有很多教证说，如果具足中观基础，那对佛经的究竟密意进行解释也可以不费吹灰之力，但从来没有听过中观、一点显宗基础也没有的话，即使根基非常好，直接听受《上师心滴》确实相当困难。之所以说欲探求大圆满本来清净之究竟奥义的最好途径，即是首先通达显宗中观应成派的见解，原因即在于此。

大中观与大圆满，从离戏分而言，二者的见解相差无几。见解可分有法见、自证见、法性见。《大幻化网》中讲到许多见解的分类，一般从离戏角度也即法界见解来讲，大圆满和大中观的见解无有差别。无垢光尊者在《胜乘宝藏论》中说：从衡量离戏的角度，中观大部分的见解相同于大圆满见，但中观所抉择的空与大圆满抉择的光明不灭却存在相当大的差距。因此说，仅从万法皆为空性这一点上，显宗与密宗见解完全一致。

这里牵涉到很多问题，如果说密宗见解已

经超越显宗的话，现在汉地有些人无法接受。这种现象在藏传历史上以前也有现在也是有，一方面来讲确实情有可原，他们认为佛教的密意都是相同的，因此从见解上也应该相同，如果通达般若空性可称之为显宗最高的见解，而密宗从空性衡量时也是最高的，但实际万法除空性离戏外是不是其他何者也不存在呢？并非如此。万法的本体，从名言来讲既有空性离戏的部分，也存在光明不灭的一分，当然这并不是从胜义角度所作的区分。显宗如《般若经》等经典中对空性离戏这一侧面十分圆融地作了宣讲，因此麦彭仁波切说，从空性离戏衡量时，显密见解没有差别。

比如红色的柱子，它是有为法、是无常的，无常和有为法从本体来讲完全一致，而从名言作用角度则是分开的。或者说火有燃烧和热两种特性，从本体来讲二者一味一体，从反体而言，若仅抉择其中一者而对另一者置之不理的话，可以说并不完整。同样，万法从空性和光明的本体来讲，显宗所抉择的见解不是十分圆满，因显宗见解尤其在般若空性中未对光明这一分进行宣说，从离戏空性来讲，显宗抉择得非常圆满而且究竟，再没有比它更高的见解了，

这一点密宗也如此承许。无垢光尊者在《大圆满心性休息大车疏》中抉择他空时引用了很多《宝性论》的教证，原因是此论已经涉及了第三转法轮的光明，也就是说，显宗对如来藏的本体进行了抉择，但对于光明部分实际并未清晰透彻地如理分析，也不如密宗宣讲得殊胜。

密宗对于光明这一分不但作了非常细致的分析，十分殊胜，而且在修法上，如修明点等于显宗根本无有。当然，这一点对于密法和大圆满不了解的人来说，不见得很清楚，而实际对柱子等法进行抉择时，显宗对红色柱子为空性这一分进行了细致入微的分析，对其无常分却仅以隐藏方式进行了抉择，并未作明显透彻的分析，而密宗既讲了空分也详细抉择了光明分，对二者宣讲得均十分圆满。

如果说：显宗已经对空分圆满抉择了，还有什么必要再次分析呢？

万法的本质不仅仅是离戏空性的，还有光明不灭的一分。我们可以看一下《般若经》，对光明不灭这一分它是如何宣讲的？虽然口口声声一直说“现空无二”，对空确实已经非常圆满地抉择了，但所谓“现空双运”当中的“现”，显宗在抉择见解时又做出了何种判断？因此，

从空性角度显密确实无别，而从显现的自性光明方面，显宗却只是简要涉及，并未详细抉择。很多人认为《宝性论》是显密结合的一部殊胜论典，如同显宗与密宗的桥梁。为什么这样讲呢？因为它对如来藏光明通过隐藏、比喻等方式进行了宣说，而密宗则通过上师窍诀，使凡夫如同现见色法般清晰了认到如来藏的自性光明，因此十分殊胜。

当然，从某一角度说显宗见解最高也未尝不可。对这个问题，我在《藏密问答录》中稍有提及，但不具足窍诀恐怕很难了达其中的真正含义，个别人在网络上说：密宗见解超越显宗这一点不能承认。如果不承认应该说出自己的理由，仅仅依靠不承认来建立宗派恐怕不太合理。

如果有时间，非常想针对这一问题跟他们好好讨论一下。这不是个人问题，有很多人都不知道密法的殊胜之处，作为宁玛巴的传承弟子，如果只是说“密法殊胜”也不行，应该结合佛陀三转法轮详详细细地分析，明朗罗扎瓦说：无垢光尊者在《七宝藏》当中抉择了空性见解，而在《心性休息》中对他空——三转法轮进行了解释，无垢光尊者为什么将自空、他

空都承认为了义呢？原因就是佛陀的第二转法轮和第三转法轮并不相违。以此说明，空性与光明应结合起来修持，否则仅仅修持空性，那光明这一分已经远离了。

对于光明这一部分，有人认为是明清的或者眼睛所见到的，其实这都是分别念的境界，真正如来藏的本体并非如此。如来藏本体并非仅是空性一分，还有不可思议的光明，世俗中，麦彭仁波切所说的色身之因、慈悲之因，都是从如来藏明分进行抉择的。因此，从法性见来讲可以说相同，但在自证见和有法见方面有很多不同特点，还是存在许多相异之处。

不过这些道理，对于连离戏大空性都不知如何抉择的人来说，即使给他们宣说也是非常费力的，像果仁巴、宗喀巴大师，他们对中观等佛理都已精通无碍，这样辩论起来也很有价值，不然，跟一些所谓的"大法师"们辩论之前，先要对离戏论作一番解说，那还辩论什么呀？白费唇舌而已。

从离戏分而言，显密无有差别，对此应深信不疑，那是不是显宗和密宗一模一样，完全相同呢？也并不是这样的。

辛二（密宗尤为超胜之理）分二：一、

以何者超胜；二、通达彼义之途径。

壬一、以何者超胜：

为遣空性之耽著，密宗宣说大乐智，
离境有境亲体验，空乐无二之法界。

显宗通过推理将万法的空性进行了详细抉择，对离一切戏论的空性存在相当大的执著，认为万法就是空性的。即使显宗自己不承认，抉择时，口头说起来也是离一切戏论，但凡夫心里"不存在"的执著分别仍然相当严重。

密宗从抉择离一切戏论方面确实没有什么差别，但为了遣除显宗对空性的执著，密宗宣说了大乐智慧，也即现与空无二无别、远离一切迁变的智慧。对此大乐智慧，并不仅仅是在论典中泛泛叙述，而是通过上师窍诀，以远离境、有境的方式亲身体验。对大圆满稍有认知的人，知道心不仅是空性，而且是与大乐无二无别的，对此空乐无别之法界，通过远离境和有境的方式可以亲自体认，这就是密法真正的特点。显宗虽已抉择了离一切戏论的空性，但是否可以通过远离境与有境的方式亲自体验这种大乐智慧呢？绝对无法做到。

此处需要提醒的是，有人认为快快乐乐的境界即是大乐智慧，或者自相续产生极大的快

乐，这就是大乐智慧。前段时间，有一位居士说自己现在修得非常好，经常处于乐空无别的境界中，我问他：“所谓乐空无别是怎样的？”他说：“这是密宗最高的境界，最快乐的就是乐。”现在很多学密宗的人，都认为大乐智慧就是心中特别快乐，另有些对贪爱无法对治的人，将男女之间的贪爱称为一种乐受，这些说法都已经完全颠倒了。密法中所谓的“大乐”以凡夫分别念根本无法诠解，分别念中的“乐”在密宗当中不是乐而将其称为苦，为什么呢？暂且不说密宗，《四百论》云：“无常定有损，有损则非乐，故说凡无常，一切皆是苦。”所有的感受均为无常，属于三苦当中的行苦。《宝性论》及果仁巴《入中论》的讲义中都说：大乘认为，一切无常法皆是苦性。不仅大乘，乃至小乘也认为一切乐受都是苦的本性，讲四法印时也说到“诸受皆苦”，只要存在一种感受，其实就是痛苦的自性，不能称为乐，唯有感受无有任何迁变的智慧境界，方可称为大乐智慧。

对大乐智慧千万不要误解，有些修行人说要找空行母，享受大乐智慧。那你是在故意毁坏密乘戒，密宗所谓的大乐智慧并非凡夫所想象的乐受，分别念当中的乐受全部是无常的，

不离行苦，何时无常、痛苦的本性真正转变为一种智慧，才能将之称为乐，这样的大乐智慧在《时轮金刚》、《大幻化网》中都有讲述。学习密法时对某些特定名词一定要掌握，在佛教历史上，依此毁坏密乘戒而堕入金刚地狱、千百万劫中受苦的公案非常多，究竟而言，密宗的真正含义必须依靠善知识才能得到。

意思就是说，密宗为遣除对于空性的执著，已经宣说了无有迁变的大乐智慧，如此殊胜的大乐智慧，依靠上师的窍诀、通过远离境与有境的方式自己可以亲身体验。莲花生大士说：“远离迁变本体空，空性自体即光明，光明大悲即不灭。”意即空性、无常均是一种苦受，不属于大乐智慧。个别人以凡夫分别念认为大乐智慧就是很快乐的，就像在山里得不到蔬菜，突然找到一点时的快乐一样，但将这一点称为大乐智慧的话，那牦牛也已经具足大乐智慧了，修学显宗也不是得不到这种智慧。真正来讲，通过上师窍诀将境、有境甚或自己的一切分别念无余灭尽，在远离诸分别的过程中，获得无有一切思所的境界，这就是所谓的“空乐无二之法界”。

此处“乐”是远离一切迁变的光明本性，

“空”即离一切戏论的本性，此二者无二无别的境界即为“乐空无二”。不然像有些人认为那样——“我非常非常快乐，这就是乐空无二”，倘若如此，乐的时候不空、空的时候不乐，又怎能称为乐空无二呢？真正的大乐是无有迁变的，如来藏的本来面目在显宗无法直接享受，密宗却并非如此，它可以直接享受到如来藏的本体空性与自性光明。

无垢光尊者在《大圆满心性休息大车疏》中引用诸多教证，以及释迦牟尼佛《大鼓经》对第三转法轮着重赞叹的原因，就是其中所宣讲的光明相当接近密宗。因此希望有智慧的人对密宗所说的“乐”能够善加理解，也就是说，无有痛苦之故远离无常，远离无常的如来藏本体光明可以暂时理解为乐。《大幻化网》将“空”称为本来清净，“乐”称为等性，也即抉择正见时常说的“等净无二”。

这种境界一般显宗很难接受，麦彭仁波切说：凡夫人依靠加行喻智慧可以认知自心本体，可称之为现量见到，它属于一种喻智慧。一般真正见到心性本体需要到一地，但现在以比喻方式可以通达自心本性、万法本性，因此称为喻智慧。虽然称其为现量见到，也只是名言说

词，真正现量见到唯到一地之后才可以。

现明觉性此三者，即是大乐之异名。

对此，很多上师都有迥然不同的讲法。上师如意宝对此解释为：玛哈约嘎是现空无二、阿努约嘎是明空无二、阿底约嘎是觉空无二，实际就是大乐智慧的异名。

正如前文所讲，如来藏光明无有迁变解释为大乐智慧的异名也可以。或者说，显宗将如来藏本性叫做现空无二，外续及阿努约嘎以下称为明空无二，阿底约嘎称为觉空无二，实际就是密宗所说“大乐智慧”的异名。但这样的智慧在显宗仅以“现”来代替，明与觉并未体现，中观经常说“现空无二”，《般若经》中只讲到现，可现是怎样现的呢？现的比喻及现的道理并未进行清晰抉择，越来越上到玛哈约嘎、阿努约嘎时，现空无二已经抉择为明空无二，至大圆满时通过上师的窍诀已经真正觉悟了。有时名词上的“现”、“明”、“觉”有一层层增上的不同窍诀，如若说大圆满与显宗窍诀完全相同肯定不行的，从显的角度的确有天壤之别。

以此现分之色身，乃至世间依利乐，
救护一切诸有情，究竟大悲之自性。

密法抉择光明现分的见解极其重要，其实

它就是色身，也即如来藏的光明，比如离戏空性属于法身，而现分是色身，只不过众生未能认识，若对其有所了认，现分实际就是化身与报身，但这一点显宗抉择的不是很圆满。《现观庄严论》的讲义中，有些上师说“佛陀的尽所有智与如所有智，显现为人的形象来度化众生，这就是化身”，一般《现观庄严论》中智慧与身解释为一味一体，并未分开，虽说是能依所依的关系，究实而言其实是一体的。因此，化身就是现分，依靠此现分，乃至世间界中一直存在度化无量无边的众生，也就是究竟的大悲自性，从因地来讲，大悲与空性也是无二无别的。

《札嘎山法》中说：现空无二中，现就是大悲心的意思，所谓的现空无二也可称为空性大悲藏。现也即大悲，大悲之本性就是色身，色身之本性就是如来藏光明这一分。但显宗对此并未很好地抉择，密宗依靠上师窍诀以及各种修法可以抉择出来，因此对这一点千万不能轻视。如果这一点不具足，那大悲之现分能否抉择也十分困难，对法身空性部分，依靠显宗密宗怎样抉择都可以，但成佛以后，不论自己还是其他众生，利益众生的大悲现分这一点，现在因地时依靠何种方法进行抉择？这一点在

显宗《般若经》中也只是说：心无有心，心之自性即光明。仅仅以隐藏方式而未明显宣说，后学者如果不具足上师窍诀确实很难通达。

> 是故依照自本性，不住有寂大智慧，
> 于本基中如是住，修持空乐智慧道，
> 甚至仅于即生中，亦能现前双运果。

每一个众生或一切法，按大圆满说法——本体空性、自性光明、大悲周遍，或不住轮回也不住涅槃的智慧，在每个众生相续中圆满具足。十分可惜的是，人们对此并未察觉，虽依靠显宗空性法门进行抉择，但只是对其中的一部分也即法身这一分可以抉择，对现分的色身没能涉及，需要通过无数劫的积累资粮才可以显现。而密宗通过自身安住、上师窍诀等方便道，顷刻就可以挖掘出深埋地下的如意宝藏。

“空乐智慧[32]”可从两方面解释，依显宗观点，《般若经》的空性法门与如来藏的本体光明自性不灭无离无合，就像柱子的无常与有为法一样，此乐空无二之道，通过显宗第二转法轮与第三转法轮的修道方式进行抉择，通过三个

[32] 一般说如来藏本体空性、自性光明不灭。此处的“乐”用如来藏的光明解释比较恰当。

阿僧祇劫能够成佛。而密宗，依靠玛哈约嘎和阿讷约嘎，空是智慧圆满次第，乐是方便生起次第，一般从外续部来讲，通过圆满次第与生起次第的修持可以成就。按大圆满说法，自己本来具足的智慧通过修持本来清净之道，即万法抉择为自性本空，而观明点、修托噶等也即任运自成称为乐，如此抉择之后，如来藏的本体空性自性光明，通过传承上师的窍诀教言，修持空乐无二或智慧方便无二或任运自成本来清净之道[33]，即生就可以获得金刚持如来的果位。这就是密宗见解上的特点——对空性、光明都具有一种强有力的见解，具足这种见解之后，修行随之行持，最后也可以获得如是之果。

这里已经讲了显密在见解上迥然各异之差别，某个角度来讲，二者虽然有相同之处，显宗的见解确实非常殊胜，与密宗没有差别，以前萨迦班智达说“宁玛巴的见解在离戏论以外还有一个法，那这样已经成为有戏论了”，后来麦彭仁波切及诸多高僧大德对此作了答复：从空性方面是离戏论的，宁玛巴也再没有更高的见解，但从光明来讲却远远超胜显宗。显宗认

[33] 任运自成是精进者的修法，本来清净是懈怠者的修法。这一点在《上师心滴》和《杰珍大圆满》中都有提及。

为《般若经》的见解至高无上，但很多人认为第三转法轮仍然未能详细抉择光明分，因此，从光明角度密宗已经完全超越显宗。

有人非常疑惑：显宗所讲道理与密宗实际是一模一样的，比如一转法轮、三转法轮都对显现光明作了抉择，那密宗也不会再高了吧？

并非如此。从离戏论来讲，二转法轮以上再没有更高的，但在光明方面，显宗并未细致入微地进行抉择。这一点通过阅读显宗经典即可一目了然，显宗任何一部经论中也未讲到将光明道用的修法，比如大圆满中生圆次第的观本尊、观清净等修法根本不具足，显宗仅以隐藏方式稍微涉及，因此在光明方面密宗绝对是超越显宗的。

对于光明这一分，有些宗派根本未曾提及，只是说般若见解最高；有些虽然提及，却完全是根据显宗教义进行宣说的。但显宗经典对这方面讲述得根本不明显，《涅槃经》说：十地菩萨尚且无法清晰见到如来藏本性。因此，不论是黄教外续部的解释方法，还是宁玛派玛哈约嘎、阿努约嘎的解释方法，都已经远远胜过显宗见解。

壬二、通达彼义之途径：



着重宣说本义中，基道果三不可分，
金刚乘果四灌道，觉空自然智慧者，
即是光明金刚乘，此乃诸乘之归宿。

前文说观察时在自相续中必须要生起一种定解，此定解可以通过显宗、密宗两种方式获得。现在是密宗方面的定解，修学密宗者应该闻思修行，之后了知无上大圆满的真正殊胜性，了知其为一切佛法之根本、一切佛法之来源，一切佛法从无上大圆满的续部中全部可以显现，对这一点应清晰了知。

此处主要讲本义中基道果不可分割。密宗金刚乘与显宗有所不同，显宗如《大圆满心性休息》所讲一样，一般密宗以能遣所遣的方式安立因果，显宗以能生所生的方式建立因果。因此，显宗与密宗所安立的基道果在本质上迥然有别，本义中一切万法本来显现之基和密宗现空双运之基，以及法身所摄之果，按密宗来讲是不可分割的，如此殊胜的道理唯有密宗金刚乘能够如实宣说。

密宗宣说的方式或使人们通达的最好方式是什么呢？即第四灌顶。一般密宗玛哈约嘎以上都有四种灌顶——宝瓶灌顶、秘密灌顶、智慧灌顶、句义灌顶，而密宗最殊胜的意义唯有

依靠第四灌顶才能真正开启并了达其究竟本义。

有些人问：“可不可以修大圆满？”要修大圆满必须经过第四灌顶，而外续部进行的五佛冠或者水的灌顶不属于密宗无上大圆满的灌顶。

现在有人说想看《上师心滴》，自己已经灌了文殊大圆满顶。但文殊灌顶也有些不同，上师如意宝曾经在五台山造有一个文殊大圆满灌顶，这是妙用觉性灌顶，可以包括在第四灌顶中；而法王如意宝在成都造的文殊智慧勇识灌顶仅是一般的密乘灌顶。如果只获得一个文殊智慧勇识的灌顶，那可能想看大圆满法本还有点困难。

密宗真正不可分割的基道果的道理，唯有通过第四灌顶才可了知其真正含义。因第四灌顶中主要依靠水晶球认识自心本性，心的本性于基时如何存在，这一点通过灌顶之道现前，最后安住于此境界可以现前它的果位。因此修行时主要依靠光明之心进行抉择，像外续部是依靠他法希求佛果的，而内续部则通过自心寻求佛果，通过种种方法使自心显现，并不是在其他刹土或其他地方寻找一个佛果。以何原因

称为金刚乘呢？其他乘根本无法穿破，如同金刚一样，故将其称为金刚乘，这样的果乘，通过第四灌顶道用后，可以现前觉空自然本智。

得到第四灌顶后，通过大圆满本来清净的方式抉择空光明，以任运自成抉择明光明——显现光明。有些续部分空光明、显现光明两种，任运自成所抉择的是自然显现光明，如此抉择时，觉空自然本智可以现前，如是之道即为光明金刚乘。也就是首先在具相上师面前获得第四灌顶，之后可以修持无上大圆满真正正行方面的窍诀，经过如理如法的修持之后，才可以获得如前所讲的双运果位，或对自心本来面目能够真正通达了认，此即称为光明金刚乘。

“约嘎”有瑜伽之义，很多注疏中将阿底约嘎称为明点瑜伽，因本来觉性的唯一智慧明点能够现前，所以称之为明点瑜伽或阿底约嘎。阿底约嘎无上大圆满实际唯是一乘，声闻乘、缘觉乘、菩萨乘、事续、行续、瑜伽续以及玛哈约嘎、阿努约嘎，如同百川汇入大海一般，所有诸乘均会融入于阿底约嘎之一乘。前译派的《大海续》中说：无上大圆满是诸乘之来源，所有乘最后均需抵达此一乘，因此称其为诸乘

之总集。应了知无上金刚乘——大圆满是最殊胜的，不论从修行的窍诀、力量等哪一方面进行衡量，都是最为殊胜的，对此诸位应生起稳固定解。否则只是口头上说大圆满最殊胜，却根本不知道到底殊胜在何处，只是说第四灌顶中这样讲的，那第四灌顶所抉择的意义是什么？自己行持过程中，对其中所讲窍诀的殊胜性根本一无所知，只在口头上说“无上大圆满最殊胜”也仅是自吹自擂而已，没有任何实在意义。

己三（真实宣说修行次第）分三：一、最初观察极为重要；二、中间观察、安住轮番而修；三、最终自然安住。

庚一（最初观察极为重要）分四：一、观察引生定解之理；二、以次第观察之必要性；三、所引定解之相；四、摄义。

辛一、观察引生定解之理：

乃至未生定解前，方便观察引定解，

已生定解于彼中，不离定解而修行。

前面通过显宗方式引生定解的道理已经宣讲完毕。修密宗者同样需要定解，如果不具足定解，就不会生起信心，即使生起信心也不稳固，这方面的道理也已做过宣讲。下面说，这

样的定解对显宗、密宗都非常重要，乃至对现空无二的究竟本义没有生起真实定解之前，应依靠各种各样的方便方法使自相续生起定解。

生起定解的方便方法非常多，比如依靠中观理念观察生起定解，像外国的一些科学家与心理学家，他们花了很多时间，利用大量的人力、财力专门研究学术，佛教徒如果能够长时间研究有关显密方面的教理，那一定会生起定解的。一般佛法方面的道理不像世间学问，世间学问越学越乏味，既得不出正确结论也不会产生很大意义，但有关佛教方面尤其中观、因明，若能花时间修学的话，一定会生起定解，这是通过观察的方法使自相续生起定解和智慧。

或者，通过忏悔罪障、积累资粮、祈祷根本上师的方式于自相续中生起定解，比如一边广泛阅读相关书籍，一边祈祷上师——愿我相续中早日对显宗密宗空乐无二的境界生起稳固不变的定解，这样在诸佛菩萨面前经常祈祷，自然而然会在相续中生起定解。不管怎样，相续中还没有生起坚固不退的定解之前，一定要想尽一切办法，或者通过安住祈祷的方式，或者依靠观察研究的方式，使真正的定解在相续

中生起来，生起定解之后就没有必要再次去观察，自相续真正生起殊胜善妙的定解之后，于此定解中经常安住，不离定解而修持。

已经对现空无二产生定解后，应通过坐禅、修持使自相续的定解一直不舍弃，比如有些道友对密宗已经不间断修持五、六年了，这说明他相续中对密法有了一定的定解。定解的范围非常广，不管哪一种境界，有一个坚定不移的理念实际就是一种定解，这种定解时时刻刻都不应离开。

如果依靠像上师如意宝这样的具相善知识，在学院中如如不动地安住，无论如何都不会轻易离开殊胜定解的，一旦离开学院到了其他环境或大城市当中，相续中的定解可能很快就会消失无遗。定解不离开的首要条件，就像《札嘎山法》所讲那样：依止上师应如同孩童抓住母亲的衣襟一样，始终也不放开。现在我们刚刚起步，不管出家人、在家人，定解虽然会具足少许，但离开上师以后，可能很快就会被外面喧嚣城市中的烦恼之火焚毁无余，因此大家不要给自己找出许许多多的理由离开上师。

前段时间讲了《札嘎山法》以后，现在很

多金刚道友请假时根本不说要回家看父母，他们知道这样说上师肯定不会同意，现在普遍的理由都是说"我生病了，需要回去看一下"，这样的话，上师、管家也不能说不让他看病。但其实有些看病的人可能到成都的时候病就已经好了，根本不用去医院。实际你在上师面前怎样说都无所谓，关键看你自己，有些人根本没有生起定解，有些人虽然生起了些许定解，但由于不具备正法的真实基础，这样的定解非常不稳固，如果到了城市里，定解很容易就会离你远去的。

所以在未生起定解之前，要想方设法生起定解，生起定解之后要尽心尽力地守护，使定解不要离开。定解有很多含义，各位应从广义角度进行理解，比如对生死轮回的定解，对因果不虚、人身难得的定解，以及无上大圆满觉空无二的定解，定解的种类非常多，作为佛教徒，不能仅仅以信修学，不离定解还是十分重要的。

定解犹如明亮灯，能灭颠倒分别念，
于此应当恒勤修，若离复依观察引。

在四周充斥弥漫着外道邪教猫头鹰之狂叫声的五浊黑暗之时，对佛法生起的殊胜定解就

如照亮一切色法的明灯一般，能够将暗世众生相续中的无明邪见一一遣除，比如对佛法的空性真正有所认识，则于外境或人产生的实执轻而易举即可斩断，因此，依靠定解光明可以无遗遣除无明愚痴之黑暗。

定解对修行人来说非常非常重要，真正的定解生起时，哪怕成千上万的邪道、邪师来到面前，自己也不会步入歧途；否则不要说外道，普通世间人对你说因果不存在、空乐无二的境界是虚假的，自己的见解行为也可能马上随之转变。

依靠定解可以遣除一切执著分别念，故应努力精进地生起如此殊胜的定解，如果离开了定解，就应再三观察、分析，想尽一切办法使定解生起来。在座有些人，以前定解确实非常不错，但后来以业力现前、恶友影响等各种各样的原因已经退失了。这些人还是要尽自己最大的努力，使定解之根复活，不然如此殊胜的定解还未开花结果就已经奄奄一息，马上成为枯木朽枝，那实在太可惜了！

辛二、以次第观察之必要性：

故修大乘见解时，最初观察极重要，
若未以妙观察引，岂能生起妙定解？

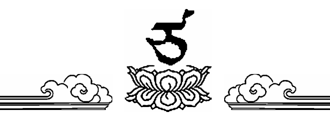
有些人认为修持大乘见解时不需观察而是直接笼统安住，这种说法明显不合理。最初时观察非常重要，不论修学宁玛巴或其他教派都是如此，宗喀巴大师在《菩提道次第论》中再三说："初学者首先需要有空的执著，否则无法得到双运离戏的境界。"麦彭仁波切在因明论典及《观住轮番净心法》中都讲到了观察的重要性。

依靠麦彭仁波切和上师如意宝的加持力，在学院的修行人修行过程中不一定会出现违缘和歧途，因为很多人首先已经对修行中的种种歧途、障碍有所认知，不然没有善知识引导，最初就开始安住修行，这样危险性确实非常大。因此，不论修习大圆满还是大中观，最初观察极为重要。

若未生起妙定解，岂能灭尽劣增益？

不论现空无二还是因果不虚，首先应以观察作为前提，以此引生定解，否则定解不会在相续中无缘无故生起来。

以世俗中"因果不虚"这一道理来讲，除具足前世极其殊胜的因缘、上师摄受的个别利根者外，在如此黑暗笼罩、邪见充满的社会环境中，未能进行如理闻思观察的人，对因果很



难真正生起信心，信心没有生起来的话，定解如何产生呢？非常困难的。相似的定解或许有一点，但对于真正为什么因果不虚的道理却很难通达。

或者，"现空双运"的定解若未生起，怎么会灭尽现空双运违品之增益？认为"不是现"、"不是空"等邪见分别念如何能够灭掉？不会灭尽的。相续中的定解未生起来的话，违品增益不可能灭尽。

若未灭尽劣增益，岂能灭除恶业风？

恶劣分别念的增益如果未能灭尽，相续中必定会蔓延无边无际的邪见，这样一来，世间轮回之恶业风又如何能够停息？

"业风"是密宗术语，显宗称为业和烦恼，也即轮回之根本。此处"风"并非四大中所指的风，由于业力有动摇的本性，随着众生流转不停而再再转变，故将其动摇的一分称之为风。并不是外器世间的狂风，中阴身也有业风吹袭，但此处主要从动摇角度安立为"风"，比如《句义宝藏论》中有"心骑着业风的野马"这一说法，也即由于心动摇不定，故将其比喻为骑着业风的野马。

若未灭除恶业风，岂能断除恶轮回？



恶劣分别念之业风若未断除，则依此业力必定显现轮回三有。

陈那论师说：除恶分别念外无有其他轮回。从因果侧面来讲，轮回之因当然是业和烦恼，但从本性来讲，除分别念外再没有其他的轮回。所以说没有断除恶业风，又怎能断除恶轮回？

很多人想要从轮回中获得解脱，真正欲求解脱必须通过观察在自相续中生起一个善妙定解，定解如果没有生起而一直放任自流下去，那在轮回中是没有办法获得解脱的。

若未断除恶轮回，岂能灭尽恶痛苦？

如果没有断除三界轮回，怎能灭尽相续中形色各异的痛苦？

众生只要在轮回中流转不息，必定会不断感受各种各样的痛苦，这一点在《四百论》中讲得非常清楚，即使感受少许安乐，也会马上变成痛苦之因。因此，乐受也是苦之本性，一切法都不离行苦，对此没有生起定解就无法从轮回中解脱，依此则会不断在三有中流转，从而感受无量无边的痛苦。

有些修行不好的人在生起痛苦的时候，认为“我这个人真是命苦”，其实并不是你一个人感觉很苦，三界轮回中有无量无边的众生，他

们一直都在感受难忍的痛苦。当然，因业力深浅不同以及修行好坏的差别，每个人对待痛苦的方式也各不相同，有些心比较堪能的人，不论遇到身体还是心里的痛苦，都敢于面对并且会精进对治，念经修法也非常容易安住下来；有些人却很难将各种违缘痛苦转为道用，遇到小小的感冒或者稍微有点不顺心就垂头丧气，痛苦得不得了。总而言之，三界轮回中的每个众生都非常痛苦，只是有些人可以将它转为道用，所以真正想要脱离轮回苦海获得解脱的话，一定要详详细细观察，以此引生善妙的定解，否则所谓的“离苦得乐”也会如同空中鲜花般虚无缥缈。

这部《定解宝灯论》非常殊胜，其中既讲到观察辩论的方式，也讲了实修的窍诀和次第，通过闻思本论，很多人相续中真正已经生起了定解。现在汉地有些佛学院也在招生，看了他们的课程安排之后，觉得能在这里闻思修行真的很有福报。虽然不能说学习地理、历史、音乐等世间学问绝对无有利益，但仅以《定解宝灯论》这一部论典来说，不论对人生道理的阐述还是有关修行次第的教言，所谓的世间知识确实很难与之一较短长，这一点有智慧的人必

定会对之洞如观火，了了分明。

上师的摄受力确实不可思议，大家对此应生起欢喜心。虽然在如此恶劣的轮回中非常痛苦，外面天气也如是的寒冷，但内心真正对法生起定解之后，这些小小违缘很容易就会如同雨后日光驱散乌云般渐渐销声匿迹，不会有什么困难的。

辛三、所引定解之相：

轮回以及涅槃法，其实无有贤与劣，
证悟等性无贤劣，即是善妙之定解。

真正的定解有许多层次，阅读佛经论典时需根据不同场合来理解其不同内涵，若不分场合而作一概解释，如盲人摸象般妄下断言，则必定会因片面理解而导致修行惨败的下场。

痛苦自性的三界轮回与清净善妙的涅槃之法实际无有贤劣之别，密宗对此宣说得非常清楚，即使显宗也是如此宣说的，龙树菩萨在《中论》中说："如来之本性，即众生本性，如来无有性，众生亦无性。[34]" 又云："众生与佛陀，无有少差别。[35]"万法的真正本体远离一切戏论，而离戏论之本体即万法本性，如此类推时，众

[34] 鸠摩罗什译本：如来所有性，即是世间性。如来无有性，世间亦无性。
[35] 鸠摩罗什译本：涅槃之实际，即为世间际。如是二际者，无毫厘差别。

生心之本性即是如来，如来于众生前也是以大悲周遍的方式显现。为《现观庄严论》做注疏的个别论师说：如来实际是显现在不净众生前的一种相。众生所见的佛陀仅是一种化身，释迦牟尼佛除成所作智以外无有他者，智慧的本体实际就是我们的心，因此轮回、涅槃根本无有好坏之分，此二者是一味等性的。这种等性无二的境界，在密宗讲述得非常明了，比如于地狱正感受痛苦的众生与清净刹土中享受安乐者无有差别、造五无间罪者与行持佛法者无有差别。而显宗实际在究竟见解中也抉择了等性无二，对此可以参阅《中论》、《入中论》等论典。

善妙定解并非是，舍弃轮回成涅槃，
表面词句虽相违，义不相违道关键。

真正善妙的定解并非舍弃恶劣轮回而获得清净涅槃，就像沦为乞丐的王子终究会成为国王一样，心之本性于迷乱时即为真正善妙的自性。如同眼翳者并非去除了海螺的黄色而使之变为白色，其实黄色海螺的本体即为白色，只是具眼翳者没有认识而已。

那前面不是说依靠生起殊胜定解脱离痛苦的轮回，此处又说并非舍弃轮回获得清净涅槃，

这两种说法难道不相违吗?

不相违。表面看来，佛教中有很多名词互为矛盾，如现不是空、空不是现，或者某些场合中说舍弃轮回现前涅槃，某些场合则说轮涅同体，无需取舍。实际完全不相违，首先通过观察分析生起一种定解，认识轮回的恶劣本性，而真正达到此种殊胜境界时，就会了知轮回、涅槃二者完全不相违，这就是佛教的特点，也是修行过程中至关重要的一个环节。

辛四、摄义：

见行窍诀此密要，当以观察品其味。

归纳而言，密宗轮涅无别、一味一体的等性见解非常殊胜，由见解善妙之故，无取无舍之行为也十分殊胜。如此殊胜善妙的见行之要，若能真正品尝无垢光尊者、麦彭仁波切的教言美味并亲身体会的话，对滋长我们的智慧法身绝对会有极大帮助。

现在有些人认为：会供品中如果没有肉类就不圆满。这是非常大的一种邪见，实际会供时观想肉类也是可以的，如果非要将一块血淋淋的肉放在桌子上，虽然认为它很不清净，但以“诸佛菩萨非常喜欢吃肉”的分别念进行供养，这样不但没有功德反而会产生极大过患。

有些续部中虽然说会供时需要肉食，但其中所蕴含的意义并非凡夫分别念中所想象那样，当见解达到最高时，行为可以随顺行持，这时以五肉作会供确实有功德，不然本来没有得到无上境界，却做一些无上的行为，恐怕很难获得真正的悉地。

诸如现空双运、等性无二等善妙见解，以及无取无舍等行为之密要，通过观察之后可以了知，何时应以现空无二进行抉择，何时自己的行为应无取无舍，对于行为随同见解如理抉择的窍诀，在其他论典中少之又少，而我们现在已经遇到了如此殊胜的论典，应该运用自己的智慧细致入微地抉择分析，静心品味其中所蕴藏的甘露美味，这样所生的见解坚固不会退转，自己的一生也会具有很大意义。

庚二（中间观察、安住轮番而修）分二：一、如何修持；二、彼之必要。

对于本论讲到的前几个问题，麦彭仁波切均以直接方式当下做了回答，而这里则是在建立自宗的同时对这一问题间接做的回答。也就是说，最初不需观察的说法首先已经破斥，讲到了不观察之过失；中间需要轮番修持；最后再不需要观察，以此破斥了始终都需要观察的

观点。因此，麦彭仁波切自宗认为最初应该观察、中间轮番、最后不应观察而依靠所生之定解自然安住，以此方式间接驳斥了对方所承许的两种观点。

对修行人来说，最初如何观察、中间如何安住、最后如何修行，有三种过程，同样，产生定解也有三个层次，不论现空双运离一切戏论的空性定解，还是世俗中信心、悲心、出离心等定解，最初必须观察，广闻博学，从而生起坚固不变的定解十分重要；中间根据自己的境界如理如实地衡量，需观察时详详细细地观察，不需观察时自然安住。

辛一、如何修持：

中间察住当交替，观察则会生定解，

未察执著平庸时，屡屡观察引定解，

最初以观察为主，中间则是观察、安住轮番交替进行，先观察之后安住，无法安住时再次观察，九种住心[36]当中也有依靠此种方法进行观察的。中间阶段，首先如理如实观察使自相续生起定解后，于此定解之中安住，因此安住与观察二者不能分开耽著，一味取舍。

[36] 九住心：安住、相续住、数数住、近安住、调伏住、寂静住、最寂住、专注一趣住、等持住。

依靠观察对等净无二、大悲心等境界会真实生起定解，如果未作观察，就很容易执著于庸俗分别念之中，以修持大悲心而言，首先为什么一切众生皆做过自己的父母？佛教的根本即是大悲心，为什么这一点不具足则不能称之为佛教徒？在这方面依靠上师教言进行细致观察，之后于自相续中生起一种定解——大悲心必须要生起来。未观察时，平庸的执著分别念又会轻易生起，对众生的悲悯之心渐趋减弱，此时应再次屡屡地观察，如阿底峡尊者所讲到的知母、报恩等，这样逐一观察后，大悲心会再度生起。

同样，等净无二的道理也如上所述，以中观等理详详细细地观察，对万法离一切戏论生起定解后，于其中自然安住；当定解慢慢消失而产生平庸分别念时，又再再观察引生定解。

生起定解于彼中，不散一缘而修持。

所谓的定解可以从两方面解释，入定时寂止胜观双运或等净双运的境界可称之为定解，平时所说的大悲心、菩提心以及对上师三宝的信心等均属于定解。不论哪一种，当定解真正生起时应该精勤护持，比如对众生生起大悲心后，不离此悲心时刻一缘安住其中；或者等净

无二的定解生起之后，于此定解中心不外散而一缘安住修持。这就是所谓的“道次第论”。

对于宁玛巴的道次第大家应该清楚。宗喀巴大师的《菩提道次第论》中已经详细抉择了格鲁派所承许的道次第，而此处所论述的道理可以说即是宁玛巴的修行次第，也即首先观察，中间观察、安住轮番交替，最后不需观察直接于所生定解中安住。已经生起定解后没必要再再观察，如同农民在春天需要精勤耕作，之后只要耐心等待收获果实就可以了。但定解开始退转甚至消失的话，就应立刻想尽一切办法使定解再度生起，之后仍于此定解中不散安住，否则生起定解仍然继续观察，没有任何意义。

辛二、彼之必要：

定解以及增益心，二者相互矛盾故，
需依观察除增益，定解愈来愈增上。

定解产生后，与其相违背的增益自然而然会消失得无影无踪，因为一相续中两种相违的分别念不会同时存在，比如对上师三宝生起信心，此时与之相反的邪见不会存在，因此，所谓的定解与增益[37]不会共存。殊胜的出离心、菩

[37] 增益：不存在的妄执为存在、存在的执为不存在等不符合道理的分别念。分开来讲，不存在之法妄加增上，称之为增；原本存在功德反而诽

提心及等净无二的定解与增益分别念二者，就如同光明与黑暗、火与水一样完全相违，绝对不会于同一相续共存。

凡夫相续中的邪执分别念有时会自然生起，比如“我”本来不存在反而妄执为“我”，这是一种颠倒分别念，对此必须通过认真细致的观察分析来遣除，否则对于“我”的实执无法断除。

通过观察断除邪执分别以后，定解会越来越增上，如同乌云被驱散后，太阳的光明会愈加明显，凡夫相续中的信心、菩提心等世俗定解，以及胜义方面的定解，已经完全被无明等烦恼所遮障，当一切障碍遣除之时，自然而然会显现如明灯般的定解。

庚三（最终自然安住）分四：一、安住之理；二、以喻说明；三、此时观察则不应理；四、遣除邪念建立胜道。

辛一、安住之理：

由上所述，观察自己的相续是否经常生起庸俗分别念，如果确实容易生起，就还需要观察；定解已经生起则不必再观察，于此境界中

谤其为不存在，称为益。



自然安住即可。

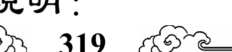
最终未以观察引，定解自然生起时，

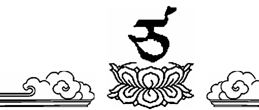
安住于彼境界中，观察已成何须立？

对此第四个问题的回答可以分三个层次，即最初观察、中间轮番、最终不需观察直接安住。经过前两个阶段，到最后相续中自然而然生起大悲或无我的境界时，不必屡屡思维“某某众生曾经做过我的父母”、“做我父母时对我如何如何疼爱”，如此再再观察没有任何必要，只要见到众生、想起众生时，相续中就会不由自主地生起大悲心。

此处已经间接驳斥了格鲁派所说“始终需要观察，否则如同睡眠”的观点。到最后阶段时，始终安住于定解当中，再次观察没有任何意义，因为自己的定解通过观察已经获得，再次观察则成多此一举，如同清净的水池中已经显现了明月，若再次搅拌即会导致月影逐渐消逝不见踪影。因此，最初观察、中间轮番、最后根本不需要观察，在最终修行时只需在自己的定解当中自然安住，根本没必要观察，若仍需观察则如因明中所说那样，已经成立的法若再次去建立会出现重复的过失。

辛二、以喻说明：





若知绳子无有蛇，以此定解断蛇执，

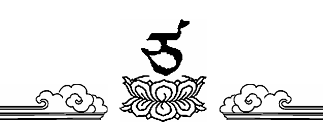
仍说无蛇复观察，难道不是愚笨耶？

比如黄昏时将花绳误认为毒蛇，心中非常恐惧，后来通过灯等外缘了知，实际只是一根花绳，其上根本不存在毒蛇，这种定解生起后，原来因执著毒蛇所产生的恐惧之心完全可以断除。已经清楚了知无有毒蛇后，仍然反反复复地通过各种方法观察“这里没有蛇、只是花绳……”，这难道不是极其愚笨的做法嘛！唯是徒劳而已。同样，空乐无二的智慧于自相续生起之后，经常于此境界中再再安住，不需要依靠上师窍诀、中观的种种推理反复观察，这样观察没有必要。

修习大圆满的修行人也是同样，对于相似法界或心之本性已经通达时，再没必要一一观察，经常安住于明空无念的境界之中，产生分别念时通过各种方法再次安住。所以首先观察自己对于心的本性是否已经产生定解，相续中若仍然存有怀疑，再次观察十分有必要，定解已经产生则于其中安住即可，不必再枉费力气地去观察。

辛三、此时观察则不应理：

现前圣道证悟时，不以观察而修行，



现量证悟何须要，加上因之伺察意？

圣者离一切戏论的空性境界，如一地菩萨以上的境界现前时，再无需通过中观的离一多因等理论渐次观察，已经现量证悟的缘故，再次以比量成立没有任何意义，比如火已经现量见到，就没必要再次通过“前面存在火，有烟之故”的推理进行论证。

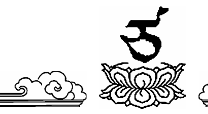
一般以现量无法抉择时，通过比量可以推知，而现量已经了知时就无需依靠比量进行推理。同样，生起定解相当于现量见到，而观察毕竟属于伺察意，如对万法不是自生、不是他生等进行观察其实属于一种推断，对这些道理已经产生定解时，再依靠上述推理就成为多此一举之事了。

辛四（遣除邪念建立胜道）分五：一、宣说真正大乘之道；二、阿底约嘎为诸乘之顶；三、大圆满超胜他法之理；四、各宗教义之异同；五、凡夫亦可相似修持。

壬一（宣说真正大乘之道）分三：一、始终观察则有过失；二、最后仍需观察不符佛经教义；三、以妙慧、智慧如理抉择。

癸一、始终观察则有过失：

倘若依照汝观点，离开观察分析时，



见义证悟若不成，则诸圣者佛智慧，

世间无害识所取，悉皆应成颠倒识，

彼等已经现见故，正当之时无观察。

某些不了义派别在宣讲胜观部分时说：对无我的执著不应舍弃，否则无法遣除障碍。

这种说法是不合理的。倘若按照你宗观点，观察在初中后三个阶段都不可或缺，否则现见真实义、证悟胜义实相等根本无法成功。如此一来，则一地菩萨的圣者智慧、佛陀的一切智智以及世间无损害根识所取之外境全部应该成为颠倒识。

为什么呢？比如无损眼识所见的红色柱子，对此不必进行观察，红色柱子即是无害眼识现量所见，此时不必依靠伺察意分别观察。对此，稍有推理概念或因明基础的人都会清晰了知，圣者智慧根本无有伺察意等分别念，佛陀的智慧更加不会存在能取所取等分别意识，而凡夫无损害根识现量所取的对境也绝对无有执著分别，因为全部都是现量见到的缘故，正在见到之此时，根本不存在任何分别观察。但你们认为上述这些境界中，初中后一定不能离开观察，观察不存在则所谓的证悟与现见无法成立。既如此，圣者的一切智慧皆已成为颠倒

分别，但观音菩萨、文殊菩萨的入定全部成为颠倒分别的话，佛教中哪里还会有比这更大的诽谤！或者，如果说佛陀的智慧全部是颠倒分别，无有观察之故，那谁的智慧还能称得上真正的智慧！若世间无损害根识所见均称之为颠倒，世间上谁还能够现见万法，如此一来，世间名言也已经混然一片、无法安立了。

归根结底，依照你宗所说观点承许则会出现非常严重的过失，但承许最初观察、中间轮番、最后安住则不会出现任何过失，否则任何时处均需观察的话，修行人根本没有机会入定，对诸佛菩萨的智慧来说已经成为最大的一种诽谤，对世间凡夫的无害根识而言也将成为一大笑谈，因此千万不要如此承许。

这部《定解宝灯论》是文殊菩萨智慧当中流露出来的，你们每个人若能够在相续中熟练串习或背诵，乃至生生世世都不会转生为牦牛那样愚笨的众生。大家在闻思过程中毫无疑问会遇到很多困难，但与世间人比起来要轻松许多，世间上很多人的苦恼与困难是无法想象的，作为修行人已经非常幸运地遇到了佛法，除了闻思和修行以外没有其他琐事，因此，为了开启今生来世的善妙智慧，希望对如此殊胜的论

典还是应该背诵。

有些人也许前世因缘不具足，从记忆力等各方面来说稍微有些欠缺，但每天如果精进努力的话也没有任何问题，可是有些人天天都处于一种散乱状态当中，这是非常可惜的。大家应该在闻思修行上下工夫，不要白白浪费时间，否则在这种蔬菜都难得一见的冰天雪地当中苦行也没有任何意义了，莫不如在大城市中舒舒服服地享受生活还好一点。

癸二、最后仍需观察不符佛经教义：

远离四边之戏论，殊胜定解之面前，

思维此法与彼法，所缘观察不可得。

最后修行时不应执著观察，否则佛陀与菩萨的智慧以及世间无害根识均已成为颠倒识，无有观察之故。真正远离一切四边戏论的殊胜境界面前根本不会存在此法、彼法的执著，从显宗角度来说，不说一地菩萨，即使加行道入定时也具足与一地菩萨相同的无分别念智慧，在这种境界前，“这是瓶子”、“这是柱子”、“某法有颜色、形状”等等分别念根本得不到。

有些人欲要抉择大圆满的本来意义，他首先通过上师的窍诀与教言反反复复修炼，最后真正已经认识自心本面，在这种状态或境界前

根本没有此法、彼法的分别，不但没有而且去寻找也无论如何都得不到。这一点，历代高僧大德以及瑜伽士通过自己的实修实证都有亲身体验，不用依靠他人说明，因为已经真正获得了此种境界，在这种境界面前有没有一种执著相呢？绝对没有，不论显宗密宗，在无分别的境界面前根本得不到此法、彼法等任何所缘。

现在很多人都喜欢修持无上大圆满，喜欢修行显宗的最高禅定，当你真正获得最高境界时，任何所缘相都不会得到，对此，依靠自己的智慧可以无碍了知。

尔时观察之相执，如蚕作茧自缚般，

以分别念所束缚，不能如实见真义。

通过观察抉择获得清净禅定时，观察一切相就如同春蚕以自所吐之丝捆缚自己一般，最后境界时若仍然存在执著，依靠此类分别念必定将自身紧紧束缚，一切现象皆是虚妄，究竟入定时任何执著相都不存在，一切执著分别念决定要断除。

当然，于此境界中显现实际是不灭的，帝洛巴说：那若巴，显现非为束缚，执著乃为束缚，故应断除执著。无垢光尊者《大圆满心性休息大车疏》中也说：显现不是束缚，执著才

是众生之束缚。抉择究竟正见时，如果存在执著就根本不能现见万法的本来实相，因此，不论修习大圆满还是大中观，对真实正见已经抉择之后，应于此本体中自然安住并认识它的胜观智慧，否则妄加分别“这是不是空的”、“这是不是实有的”等等，一定会遮障实修禅定，如此则永远也无法见到心之本体，无法获得禅定的真正本体，从轮回中获得解脱也相当困难。

诸位对修行层次一定要了然于心，很多修行人对这一点应该清楚，没有闻思基础的盲目修行还是存在很大危险性，因此首先应该观察，中间观察与安住轮番修持，最后则没有必要再去观察。

癸三（以妙慧、智慧如理抉择）分二：一、二者体相；二、此二成为因果之理。

下面对智慧与心所作一辨别。真正入定见到本性的智慧与世俗中心心所分出来的智慧有天壤之别，比如大圆满窍诀书中经常讲到阿赖耶与法身的差别、染污意识与智慧之间的差别，对诸如此类的差别应该详细辨别。无垢光尊者的《句义宝藏论》、《上师心滴》中对这方面作了很多分析，法王如意宝在《直指心性注疏》中也讲了觉性与心识之间的差别：觉性是智慧

的，它能够无碍通达万法的究竟本性，是对治分；而心识是烦恼分，是染污意识的本性。对于觉性与心识二者应善加区分，一般通过智慧才可以断除相续中的无明烦恼，这一点在修行过程中至关重要。

子一、二者体相：

依此殊胜之定解，遣除遮障实相暗，

依靠各种中观的分析方法进行抉择之后，按显宗说法是获得了离一切戏论的究竟境界，以密宗角度则是对于自心的本来面目完全认识，这样的定解能够遣除遮蔽实相的一切无明黑暗。

心性本来是光明的，由于烦恼障与所知障之无明客尘的浓厚乌云障蔽之故，使自性光明无法显现，一旦通过明灯般的殊胜定解将无明遮障遣除，认识自心觉性的胜妙智慧可以生起，自相续中无明客尘的烦恼乌云马上就会消散无余。

此时无误而现见，本来义之光明性，

各别自证之智慧，岂是心所之妙慧？

此时无有任何歧途、无误现见本来光明的实相之义，也即如来藏本来面目的一分可以无碍现见，真正的义光明当然只有在一地菩萨时

可以见到，但加行道与资粮道时可以见到与其相似的喻光明。比如一个业障深重的凡夫，他通过上师的窍诀和教言，如来藏相似的一分，也就是喻智慧，于现在同样可以相似见到。

上述相似的境界也可称之为各别自证的智慧，从密宗角度来讲即是真正的觉性。上师在对你宣说大圆满的修法，使你认识心之本性时，上师也说“你已经开悟了”，实际资粮道时对于自心有所认识，上师一方面为安慰弟子，一方面为了说明这是开始解脱轮回的一种象征，于是可以称之为最初的开悟，就如同太阳升起之前所透露出的第一线曙光一样。

这种认识心之本性的无我智慧与世间能辨别的心所智慧有很大差别。对此，很多讲义中依靠显宗方法进行解释，但麦彭仁波切《定解宝灯论》所宣说的密意若以密宗方法解释才是最为殊胜的。

实际各别自证的殊胜智慧与心所之妙慧完全不同。此处智慧与妙慧有一定差别，智慧是诸佛菩萨相续所摄，而妙慧由凡夫相续所摄，属于心所智慧。

妙慧对境谓此法，辨别并且执著彼。

妙慧与智慧有相当大的差别。智慧是指已

经完全认识了万法本性的一种殊胜境界，在此境界面前根本不会存在此是彼非的执著。妙慧则与之不同，它的对境是此法、彼法，此是了义、彼是不了义，具有一定的执著和辨别，按照《俱舍论》等其他论典的观点，妙慧是能够取舍辨别的一种善心所。

因为对境与有境，显现空性每一方，

悉皆不缘平等智，非心心所之体相。

二者究竟有怎样的差别呢？对于对境、有境、显现、空性等任何一方皆不缘取，即是平等智慧，所谓的智慧根本不存在此为对境、彼乃有境、这是显现、那是空性等如是种种辨别和分类。

《大圆满心性休息大车疏》第八品对此作了详细宣讲，《辨法法性论》也说：认识一法的总相称为心，别相称为心所。俱舍和戒律对心心所的法相、事相、名相也作了很多不同的解释。

而最后安住的境界绝非心和心所所摄持，若以心心所摄持，就像陈那论师所说：一切心与心所即是三界之本性，是以增益方式增上的。心心所若未离开，则于三界轮回中不能获得解脱，因此，所谓的智慧根本不是心和心所。

子二、此二成为因果之理：

故依观察所引生，殊胜定解中入定，

无垢妙慧之此因，获得双运智慧果。

定解可以分为暂时、究竟等很多种类，暂时来讲，在离一切戏论的相似定解中安住，通过详细分析抉择了知万法为空性后，是否于单空中安住呢？实际单空也是不存在的。除单空以外的一个体相是否存在呢？并不存在。那除单空与非单空以外的他法有没有呢？所谓的第四法也并不存在。

通过各种方法获得殊胜定解后，应该按照上师窍诀入定，依靠无垢妙慧作为因，可以得到无二双运的智慧果位。这样一种入定境界，对初学者来讲可能存在一定的矛盾，但逐渐如是修持时，就会了知一切万法的究竟实相，通达万法的真实本性。如此殊胜的定解实际就是无垢妙慧，于此妙慧中安住，就会成为生起菩萨根本慧定的真正智慧之因，也就是说，对境与有境、显现与空性何者也不缘的殊胜智慧从上述因缘当中可以产生，二者之间存在一定的因果关系。

从显宗角度，离一切戏论无二双运的大空性境界中如果无法安住，那先安住于何者也无

有的空性之中，由此可以生起离戏论的大空性境界，获得无二双运的究竟果位。或者以密宗方式解释，依靠上师窍诀对自心的来龙去脉详加观察，之后得出心无所得的境界，在如此殊胜的境界中安住，这样安住即是无垢智慧之因，依此渐渐可以获得双运普贤如来的殊胜果位。

抉择正确之见解，建立决定之宗派，
以此辨别之妙慧，即是无垢之正量。

大乘需要依靠智慧抉择真正的见解，而抉择正确见解或建立宗派所必需的，即是能够辨别之妙慧，真正殊胜无垢的智慧虽不存在观察，但依靠妙慧可以辨别何者为正见、何者非为正见。如此观察抉择辨别的妙慧，名言中可以称之为无垢正量，依此正量在自相续中能够获得殊胜的智慧。

这里讲了智慧与妙慧的区别。辨别宗派、见解以及因果之间的差别实际都是妙慧在起作用，依靠妙慧能够生起真正的智慧，之后于抉择空性的殊胜智慧中安住，这就是真正的定解，它们之间存在一种因果关系。

妙慧引发之定解，诣至实相入定智，
乃大乘道之正行，若具此者即生中，
能赐双运果位故，既堪为乘亦为大。

依靠辨别见解、宗派的正量妙慧，自己的相续中生起殊胜定解，最后可以趋入真正实相义而入定。具足如此入定的智慧即是真实大乘道之正行，比如中观所修持的正行或者大圆满正行，均是首先通过妙慧了认心之本性，之后于此中安住，这就是真实的正行。若能依照上述道次第如理如实地修持，即生中也可以获得双运普贤如来的金刚持果位，这一点通过密宗方法解释则会轻易了知。

此种殊胜定解，即堪称为乘也可称之为大。“乘”有乘骑之义，即依靠大乘、小乘分别可以到达行者所欲趋达之目的地，乘分为能乘与所乘，藏文中，所到达的目的地也用乘来表示，所去的道路也是乘。依靠乘骑可以抵达目的地，同样依靠殊胜定解可以趋达所欲之果地。为什么称为“大乘”呢？依靠如此殊胜的妙法甘露，即生便可以获得普贤如来的果位，故而堪称为大乘。为什么是“大”呢？由于其他任何一法或力量都无法与之相提并论，比如依小乘法在三世或七世中可以获得阿罗汉果位，乘骑的力量十分渺小之故不能称之为大。

以前萨迦班智达说：大圆满是智慧，但不是乘。后来宁玛巴的诸多高僧大德对此反驳说：

乘可分为能乘、所乘、因乘、果乘等诸多分类，依靠大圆满之乘骑可以获得殊胜果位，而且大圆满是抉择果法的一种法[38]，故而称之为果乘。

因此，依靠妙慧获得定解，之后于其中继续安住，这就是真正的大乘之道，也是大圆满最殊胜的行持方法。依靠这种殊胜方法，即生中就可以获得成就，既然如此，那它不能称为大乘又有什么能称为大乘呢？

修行时依靠大乘道尤其着重修持大圆满相当关键。诸位修行人由于根基不同所导致，有些人对密宗非常诚信，有些人觉得显宗非常殊胜，不管怎样，可以说密宗是最至高无上的法门，哪怕对它生起一刹那的信心，仅仅修行一天两天，自相续的烦恼也很容易摧毁。因此，密法可以说是非常珍贵的，希望大家千万不要将之轻易舍弃。

若仅从理论上理解密法观点当然很好，但关键是要对密法逐步实修，否则人生非常短暂，转瞬即逝，如此宝贵的时间若枉加浪费十分可惜。就像有些道友在学院住了五、六年，对《三善三处引导文》的一个引导也未能认真修持，

[38] 乘也有妙法之义。






长此以往，不要说即生成就，即使断除轮回也是难乎其难，再加上末法时代的修行人，身体、心情等各方面的违缘层出不穷，所谓的解脱也唯成一种奢望而已。

但对于精进者来说，任何违缘都无法阻碍他修行的道路，哪怕死魔现前仍然会开开心心地精进修持。因此，诚心劝请各位一定要认真修持无上密宗大圆满。对《三善三处引导文》显宗部分的前面九十二个引导，不论任何人皆可修持，尤其对于人身难得、寿命无常等引导一定要精进修习，否则每天坐禅，但究竟真正的无我智慧是否具足？若没有通达而去相似坐禅，能否获得真实境界也非常难说，而对人身难得、寿命无常等逐次修持的话，无我的定解渐渐可以在相续中生起来，这样不仅即生修法很容易成功，而且哪怕一次的精进修持，其功德也是无量无边。有时也这样想：无垢光尊者如此殊胜的教言，肯定是针对末法时代专门喜欢坐禅的部分修行人宣讲的，所以希望大家一定要精进学修。

壬二（阿底约嘎为诸乘之顶）分三：一、遣除他宗疑惑；二、彼为究竟之理由；三、依何者通达。



癸一、遣除他宗疑惑：

若依四续部观点，无上句义灌顶道，

虽是究竟之智慧，然未单独安立乘。

按照四续部观点，无上瑜伽中的第四句义灌顶可以安立为最究竟的双运智慧，对此虽未单独安立为乘，而实际却并无多大差别。

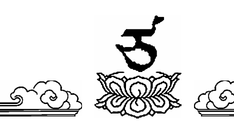
一般萨迦派、格鲁派、噶举派的很多高僧大德对于将宁玛巴无上智慧称为果乘多有微词，他们认为在无上瑜伽之外存在阿底约嘎句义灌顶的无上智慧不合理。实际上，通过理证对此说法进行抉择时没有任何不应理之处，按照承许四续部[39]的观点来讲，无上瑜伽中句义灌顶的究竟智慧，汝宗也承许为最究竟了义，故对此既可以称为果乘也可承许为最究竟之道。你宗虽然未单独安立为乘，但究其实质而言，你们也已承许其为究竟殊胜之妙道。

譬如汝宗亦承许，着重宣说等智身，

具德时轮金刚续，即是诸续之究竟。

你们自宗也承许空性智慧双运、等净无二的智慧身，具德《时轮金刚》中承许此为最究竟的观点。麦彭仁波切在《大幻化网》中说：

[39] 四续部：事续、行续、瑜伽续、无上瑜伽续。



《时轮金刚》是开启如宝灯般密宗密意之无上究竟续部。你宗也是将《时轮金刚》作为最究竟了义的续部，并称其为无二续，对此续中所宣讲的等净无二智慧身称为最究竟圆满的境界。

癸二、彼为究竟之理由：

如是无上续部中，悉皆着重而宣说，

四灌顶之道智慧，一切续部终密意。

同样道理，宁玛巴密宗部分分玛哈约嘎、阿努约嘎、阿底约嘎，其中阿底约嘎又分为心部、界部、窍诀部，窍诀部也有外、内、密、极密四种，最密的心滴法门是极为殊胜的，它已经直接宣说了所有的窍诀。

正如你宗将《时轮金刚》安立为至高无上之道一般，宁玛巴尤其着重宣说了第四句义灌顶的智慧，它实际是外续、内续等一切续部究竟密意之总集，因外续部与内续部皆存在一定的勤作等执著，不说外续部，像玛哈约嘎与阿努约嘎，一者以生起次第为主，一者以圆满次第为主，此二者与大圆满的双运智慧相比较而言，仍存在相当大的执著。

无上大圆满并未强调生圆次第的修行，而是对心之本性直接认知，在这方面具有异常殊

胜的教言与窍诀。第四灌顶即要认识心之本性，对此，不论哪一种密宗，无疑均会承许其为最究竟无上，而宁玛巴无上大圆满中的窍诀尤其具有独到之处，对此，凡真实修持过无上密法者必定有其切身体验，不必以过多言词妄加渲染。

犹如历经十六次，所炼之金极纯净，

以余乘宗而观察，愈来愈净终至此。

犹如经过十六次提炼的黄金纯净无有丝毫杂染一样，从显宗到密宗的外续、内续，其观点也渐趋究竟圆满，直到至高无上的阿底约嘎时，其智慧已经达至最为究竟圆满的境界。

从现空无二这一角度，事续以主仆方式、行续以兄弟朋友的方式获得悉地，瑜伽续于正行时则以自他无二之方式取得悉地，但诸如此类的修法均未能消尽实有执著，故仅从显的侧面来说，内续、外续具有很大差别，而无上大圆满具有无与伦比的窍诀，任何修法也无法与之相提并论，如同经过十六次提炼的黄金最为纯净般，无有任何杂质。宁玛巴九乘次第中无上阿底约嘎所宣说的无垢窍诀，就好像已经开启的无量珍宝之库藏，未混有任何斑驳杂物。

这一点，唯有通过对大圆满的广泛闻思方

可了然于胸，并非宁玛巴自宗在这里自我吹嘘，诸位有智之士若能开启智慧的宝库，精进无有懈怠地对无垢光尊者、麦彭仁波切所留下的珍贵宝典长期闻思修行，最终必定可以无碍了达。显宗所阐述的一切道理，在密宗都具有一种特殊、不可思议的妙用力，而其他密宗宣讲的义理，到最究竟尤其密宗宁玛巴依靠诸传承上师如无垢光尊者《上师心滴》、《七宝藏》等窍诀了知后，自己也必然会豁然通达。不说其他，仅仅将《窍诀宝藏论》开显的教义与显宗或其他密宗所说相比较，没有必要再三强调，相信很多有智慧的人会有所体会，《窍诀宝藏论》中不仅详细抉择了世俗中如何将病痛、困苦等转为道用，而且对自心的观察与体认的方法，其他密宗与显宗也是无法与之相比拟的。

麦彭仁波切于此处着重强调了无上大圆满的殊胜性，它是大乘、小乘一切法要中最究竟、最圆满的，如同经过十六次提炼的纯金一般，无有任何垢染。诸位行人对这一点应清晰认知，尤其宁玛巴的后学弟子，对此要具足切身体会，否则唯在口头理论上说“大圆满如何如何殊胜”也未必使人生信。但其他人是否相信先暂且不提，最关键的是自己一定要了知这一殊胜法要

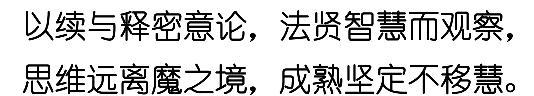
的真正价值所在，现在个别人不但不知道它的殊胜价值，反而依靠自己的颠倒分别念染污如意宝般无上大圆满的真实法要，这是非常可惜的。

故而每位佛教徒有责任与义务遣除他人的邪见与无因诽谤，同时，自己已经从传承、灌顶等各个方面获得了如此珍贵的法要，所以要倍加珍惜并精进实修，在实修过程中，自己也会亲身体会到它的真正价值及其殊胜性。一般利根者通过教理和窍诀可以认识它的本性，尤其闻思过麦彭仁波切相关密法和无垢光尊者《七宝藏》之类典籍的人，一定会体会到其中所蕴藏的真实妙趣。

现在有关佛教方面的书籍层出不穷，可以说是成千论万，但像如此殊胜的教言窍诀哪里找得到？因此，诸位一方面对如此殊胜的善妙论典千万不要舍弃，一方面应该真正认识到，就如同百川汇入大海般，显密教典的一切精华教义全部积聚于无上大圆满之中，若能无碍通达大圆满的本来觉性，则对一切所知万法也会无余精通。

癸三、依何者通达：

故以无垢妙慧量，成立上述此义理，



以续与释密意论，法贤智慧而观察，

思维远离魔之境，成熟坚定不移慧。

对于大圆满的殊胜性通过以下几种途径可以如实了认。

依靠精勤广泛的闻思之后，自相续已经生起甚深教证与理证的妙慧之正量，这时，通过比量或者体会可以清晰了认到无上大圆满的殊胜性。

若相续中尚未产生无垢妙慧，则应再再闻思相关续部及其注疏，比如宁玛巴的十七大续部，还有诠释此等续部密意的论典，如无垢光尊者的《大幻化网注疏》、《大圆满心性休息大车疏》、《七宝藏》，以及莲花生大士、布玛莫扎等诸多宁玛巴传承上师所著疏的论典。“法贤”指全知荣索秋吉桑波，如果依靠续部以及续部讲义，通过法贤论师、全知无垢光尊者的智慧进行观察思维，那么，相续中的邪知邪见、对密法不起信心且妄加诽谤等内外一切违缘均可无余灭尽，最终自相续中必定会成熟坚定不移的不可思议智慧。

由此可见，长期精进地闻思何等重要，尤其对自宗宁玛巴经续教典所阐述的奥妙深义应有所认识。比如格鲁派弟子必须学习宗喀巴大

师所撰著的论典，不仅仅学习而且必须全面通达。作为宁玛派的传承弟子，对法贤论师及无垢光尊者的论典若未能通达的话，的确非常遗憾，实在太可惜了！

不过，有部分人对自宗书籍不太重视，当作一般图书馆中的普通书籍一样对待。造成这种心态的原因就是自己的信心及智慧不足够，有很多人因为小小违缘离开学院时，连一本法本都没有带，衣服用具却全都随身带着，这样的话，辛辛苦苦地翻译法本感觉也毫无用处，好像对你们起不到丝毫作用。

实际通过法贤论师他们的智慧进行详细抉择，一切魔众必定会纷纷远离。魔当然有各种各样的，有些人认为心情不好或身体生病是魔众入侵，但这不算什么，不能称为魔；世间所谓的附体也不是真正的魔，你如果让它安心住下来，那也是修行大悲菩提心很好的一个对境。真正的魔是什么呢？就是对宁玛巴的教法生不起信心，认为它不殊胜。由于他自己未能体验到其中所蕴藏的真正意义，就好像从来没有尝过糖，就根本不知道糖的甜味一样，如果通过自己的智慧真正抉择，或亲身体会到如此殊胜妙法的真正意义，就绝对不会轻易弃之不顾的。

由于自己的智慧不稳固而导致相续产生"宁玛巴教法不殊胜"等邪见的人，应该闻思无垢光尊者、荣索班智达的教典，若能对其中所阐述的教义细致入微地分析思维，相续中不如理的想法决定可以遣除。因此，真正的魔，就是闻思不精进、对上师和佛法经常生邪见，而身体生病、心情不好或者生活上的种种违缘根本不是魔，世间一切法都是有为的，有为法遇到外缘时必定会出现迁变以致毁灭，对此没有必要执著。对宁玛巴教法生起邪见甚至毁谤，这就是真正的魔，但通过闻思经典续部以及荣索班智达的各大讲义，不但魔众会全部远离，而且能够成熟自相续坚定不移的智慧，这是非常重要的。

荣索班智达在《黑蛇比喻》中也说无上大圆满最为殊胜，比如一条黑色的毒蛇，其形象现于水中，有些人将水中毒蛇的影像执著为真正的毒蛇，心中产生极大恐惧，希望能够远离；有些人认为影像虽然不是毒蛇，但仍会危害自身；另有人则认为，影像确实不会伤害自己，但也不敢接触，因为看上去非常可怕，与毒蛇没有差别；有一种人认为，这只是毒蛇影像，没有必要害怕，于是壮着胆子与之接触；还有

部分人对此无取无舍，既没必要与之接触，也不用对其惴惴不安。

论中讲到五种人，其中第一种对毒蛇影像产生极大恐惧心理者比喻小乘见解，小乘行人认为烦恼必定应该舍弃，否则会障碍自身解脱；第二种虽了知为影像但认为会伤害到自己，以此比喻中观对于烦恼的认识，他们认为烦恼实际是不存在的，但名言中仍然存在危害；第三种虽了知为影像却不敢接触比喻外续部，他们知道烦恼无自性，却也不敢直接享用，通过种种方法将其转为道用；第四种稍有胆怯之心却敢于接触比喻无上瑜伽，他们认为烦恼没有什么可畏惧的，于是鼓起勇气将其转为道用；而大圆满则将烦恼了知为无取无舍，自然安住时烦恼也会无碍清净，这就是指第五种人。

荣索班智达通过上述五种比喻，已经说明了声闻乘、中观乘、外续部、无上瑜伽以及大圆满对于烦恼是如何认知的。实际黑蛇的影像无利无害，任其安住于本处根本不会伤害我们，同样，按照大圆满的修法自然安住或直观烦恼的本性，烦恼也会自然清净进而消失。《入大乘论》中，以两个顽童将红色物品抛于牛奶中作为比喻，也对有关这方面的道理作了宣讲。

《黑蛇比喻》以及《入大乘论》确实特别殊胜，1987年法王如意宝给众弟子传过一次，其中所讲对治烦恼的方法，与小乘或中观的对治方法完全不相同，确实唯有大圆满才能真正转烦恼为智慧。

现在汉文方面，麦彭仁波切和无垢光尊者的教言相对比较齐全，而荣索班智达的论典确实稍有欠缺。实际上，荣索班智达对宁玛巴教法来说恩德非常大，而且很多传承也是通过他传下来的，但他的很多作品由于某些历史原因已经失散了。

"法贤"实际是弥勒菩萨亲自授记的，在《经庄严论》中也已直接提出，虽然宁玛巴如此承许，但格鲁派等其他宗派对此承认与否却很难断定，因为类似情况非常多，比如"善慧"，格鲁派弟子认为是对宗喀巴大师的一种授记，但其他宗派论师认为：善慧非常多，不一定就是指宗喀巴大师。因此，其他宗派不一定承认，而且"法贤"以藏文也有很多方法可以解释。堪布根华在讲义中确实说是弥勒菩萨亲自授记的，法王如意宝在印度传讲《宝解宝灯论》时也作了如是宣说。

壬三（大圆满超胜他法之理）分二：一、

若属心心所则相违；二、彼之正行尤为殊胜。

癸一、若属心心所则相违：

然而见解之正行，片面偏执现空等，
如是此义宣说为，心与心所之行境，
不可言说作所说，故与智者密意违。

无上大圆满是一切智慧之行境，也是圣者各别自证之行境，一般凡夫人的心和心所无法衡量，它是大圆满的真正正行。

而片面耽著心较强的人将大圆满本来觉性的智慧看作仅仅是显的部分，或唯是单空，如此宣说已经将大圆满的实相与智慧划分于心与心所的范畴，若果真如此，凡夫也可以轻而易举获得定解。但这是不合理的，倘若将如佛陀智慧波罗蜜多一样本无言说的境界安立为有言说，则与诸高僧大德及历代大成就者的真实密意直接相违。

显宗所说的智慧波罗蜜多实际是不可思议智慧之行境，并非心和心所的行境，但个别人将其推向于心与心所，比如格鲁派瓦蒙格西认为大圆满只是细微心所的一种境界。麦彭仁波切在《三本性论》中对这种观点着重作了破斥，说他们完全未能理解大圆满本来智慧的究竟密意，如果将大圆满的智慧归于心与心所则不合

理，显宗智慧波罗蜜多的境界亦是不可思议的智慧行境，若将其执为心与心所而安立为有言说，则不仅相违于诸多教证、理证，而且已经与诸佛菩萨的密意完全背道而驰了。

对于宁玛巴的续部以及窍诀方面的教言一定要多加闻思，对大圆满的见解、境界真正有所认识，否则对宁玛巴的教义并未了解，却一味地说“除显宗外不可能有再高的见解”，这样以“不可能”无法解决决断性的问题。尤其依靠教证理证阐述时，首先应该了解对方宗派的观点，对方的密意尚未做出细致分析而妄加评说的话，那如同向空中射箭般，有何意义呢？这种辩论或立宗的方式，在智者面前根本无有立足之地。不论是金刚道友之间互相探讨，还是宗派与宗派的辩论，对方的观点如果还没有分析清楚就根本不具足对对方发出太过的资格。

所以将大圆满片面耽著为有言说或者安立为心与心所的行境，既不相合经论教义，也与诸高僧大德所证之真实境界相违，千万不要如此承认。

在修行的最后阶段需要不观察直接安住，但在这一层次上也有许多不同的安住境界，比

如中观离一切戏论的安住、密宗不可思议的境界。下面就是密宗不可思议阿底约嘎的超胜境界，若能获得此种境界则不必再再观察增加分别念。

因为阿底约嘎即，现空不可思议智，
是故绝对已超离，不清净之分别心。

有人将大圆满自然本智的无上境界宣称为极其细微的分别意识，这种说法实际并不合理，由此会导致将非言说的境界推向言说之境的过失。

真正大圆满阿底约嘎的见解是怎样的呢？它不唯是显现也不仅是空性，而是现空双运、以凡夫分别念无法思维言说的不可思议的智慧，依靠语言、行为等根本无法揣度。

现在没有得到密宗大圆满殊胜境界的个别人，认为这样的智慧不合理，但对密法一无所知而唯依虚妄分别心妄言加以评论是绝对无有立足之地的，实际阿底约嘎的真正境界并非分别心所能衡量，它是现空不可思议的智慧，是殊胜的觉空本智，已经完全超离不净杂染分别心的范畴。凡夫分别心毕竟是心与心所，毕竟是具足能取、所取的分别念，真正无以言说的大圆满殊胜境界则已彻底远离一切心与心所等

分别心，若仅以分别心即将大圆满的境界妄自安立为“不合理”，此人必定会以其愚蒙无知而贻笑于大方！

所以说，未了知其真实本体而妄生邪见是绝对不合理的。显宗经典也多以“不可思议智行境”、“无可言思波罗蜜”等语表达诸佛菩萨所证悟的超胜境界，阿底约嘎的真正见解是不可思议的智慧境界，对此不必产生任何疑惑之心。

阿底约嘎中的“约嘎”有瑜伽之义，很多上师将“阿底”释为明点，也即明点瑜伽，因最后抉择唯一究竟的法身，法身唯一生一明点，以此说明阿底约嘎以分别念根本无法衡量。

癸二、彼之正行尤为殊胜：

抉择本净空性分，即是直断之见解，
抉择任运而自成，身及智慧之自性，
内明童子瓶佛身，起信光明之顿超，
二者亦非为各体，本净自成双运智。

麦彭仁波切于此对真正大圆满的正行通过简单明了的语言作了直指。

大圆满见解，也即阿底约嘎的不可思议智慧，大致来分，有直断和顿超两种。以前去五台山时遇到一和尚，他以前可能在上师面前听

过藏传佛教的一些名词，然后他遇到我们时一直说藏传佛教中最高的法就是“嘎达”和“托噶”，一开始都不明白他到底在说什么，后来才知道原来他说的是藏语，因为直断与顿超在藏文中分别称为“嘎达”和“托噶”。

为什么称为直断呢？上师法王如意宝和麦彭仁波切均著有许多有关直断方面的教言，即一切不清净分别念，依靠上师窍诀于短时间当中直接断除，获得真正的自然本智，有关这方面的窍诀称为直断，也叫“嘎达”。

从顿超而言，若以显宗或其他密宗修法，必须经过相当长的时间才能获得究竟果位，但以阿底约嘎所说的顿超修法，依靠其不共的看式或坐式，以自身具足如来藏或自然本智之本体，不需经过地道之次第，通过顿超方式很快就可以照见自心本来面目，这种修法即是顿超，也叫“托噶”。

此处对直断与顿超的具体修法并没有讲。未得过大圆满灌顶或者即使得过灌顶却没能修完五十万加行的人，一般来讲不能听受这种甚深修法。本论对于具体的修法，如以何种坐式、何种看式或者直断如何观修等都没有详细阐述，但从理论角度对上述殊胜修法的大概框架

已经作了清晰介绍。

心是本来清净、与智慧的本体无二无别的，若从本来清净这一层面进行抉择，即将其称为直断之见解，也即对于自心的究竟本来面目，通过上师窍诀直接了认其空性离一切戏论的清净分，故而称为直断见解。

真正来讲，五身、五智等一切功德以童子瓶佛身[40]的形象，于每个众生相续中以任运自成的方式自然圆满具足，此时，通过坚定不移的信心可以无碍照见光明，这就是光明顿超的修法。光明顿超的修法有看式、坐式的不同，比如以明点的方式认识，之后自己精进修持，这是即生成就的非常殊胜的究竟法要。

直断见解与光明顿超二者实际并非单独分开安立，从本体来讲，以显宗术语可称为远离一切戏论，是本来清净的；从光明部分而言，是具足五身、五智的童子瓶佛身。无垢光尊者说：“心灭分直断，任运智顿超，双运自然智，心滴之密道。”意思是说，大圆满心滴派最秘密之道，即对分别念自然灭尽与内明智慧二者无

[40] 童子瓶佛身：大圆满的不共名词，如同瓶中燃有一灯，其以通彻明亮之方式无碍存在。以此喻说明，众生之本具佛性，于外虽具遮障，于内却以自明自知的方式永恒存在。

碍通达。因此按无垢光尊者所言，直断、顿超并不是分开的，很多上师也是要求弟子先了达本来清净的见解，于此基础上观修明点等顿超方面的窍诀，这样一来，短暂时间内即可照见心之本性，如金刚链、明点空灯等。

对于这方面的窍诀，以前听过《上师心滴》的人都很清楚。然而在听法者的行列中也有很多不同，个别具足信心的修行人，听过之后依照其中所宣讲的窍诀不断精进地修持；而没有信心的人一直依靠上师，希望上师可以带着修，上师可不可以讲一讲……但在修行的旅途中，仅仅仰仗他人的力量恐怕是不行的，应该依靠自己，凭借自己的力量努力修持，坚持不懈地沿着前辈高僧大德指引的道路不断走下去，终有一天决定会抵达目的地。以前听受过《上师心滴》的话，依靠自己诚挚的信心再三串习、不断修持，这样对其中所阐述的道理决定会究竟通达，但很多人听过之后就把所说教义又还给上师了，而法本也放在角落里不闻不问，这样获得窍诀却不加重视甚至弃之不理实在太可惜了！

《上师心滴》中有关直断和顿超方面的窍诀，无垢光尊者讲述得十分细致，对于这些窍



诀应该实地修持、细心体会。已经得过灌顶并且修完五十万加行的人还是认真仔细地阅读，如果既没得过灌顶也未修过五十万加行，私自翻阅可能不见得起作用。众人依据各自根基，对于大圆满如此殊胜的即生成就法门生起信心，依靠前世善缘，即生已经遇到具足一切德相的善知识和善妙无比的佛法，这时若随顺自身业力与习气，对其置之不理、弃之一旁确实很令人惋惜！身为密宗修行者、大圆满的传承弟子，一年之中至少看一遍《上师心滴》，每天修一点，否则所谓“密宗修行者”也仅是一种虚名而已，完全名不符实，没有任何实在意义。

本来清净与任运自成是非常殊胜的，人身非常短暂，且于此短暂一生之中，内外密的一切违缘也数不胜数，内心稍得自在的此刻如果对这些善妙法本未加重视、没有努力精进修持的话，以后能否再次获得如此殊胜的机缘十分难说，因此，劝请大家一定要倍加重视。

本论对本来清净、任运自成只是稍微提及，并未详细广说。一般无垢光尊者所宣说的教言，欲要广泛了解则应参阅《四心滴》、《七宝藏》等论典，但以窍诀方式归纳宣讲的，就是《上师心滴》，这其中不论教理还是窍诀，没有一个

不包括的，比如明点的修法、各个修法的歧途等等，都有详尽细致的阐述，可以说，这就是“见解脱”、“闻解脱”、“系解脱”，所以不管到任何一处，都应将其随身携带。

其他续部中所称，不坏智慧之明点，
与此仅名不同已，于此明显而宣说。

大圆满中所说的童子瓶佛身、本来清净等道理，在藏传佛教其他教派有没有这种说法呢？有人认为宁玛巴“童子瓶佛身”的说法不太合理，比如瓦蒙格西、智贡华沃、帕翁卡巴等格鲁派的个别格西，有些人也许是前世业力所感——摧毁莲花生大士像、诽谤密宗大圆满法，在藏传佛教历史上发生过类似不愉快的事情。

他们认为所谓的“童子瓶佛身”不合理，因为众生相续中有如佛陀般的一个法存在是不可能的。瓦蒙格西当时造了一部论典，名叫《摧毁童子瓶佛身的铁锤》，麦彭仁波切在《三本性论》中针对他的这部论典驳斥说：若宁玛派的童子瓶佛身不合理，则格鲁派所说的不坏明点也不应理，因《密集金刚》中所讲的不坏明点——心之本性是真实存在的，因此你的铁锤在挥向童子瓶佛身的同时，也应将不坏明点一

并摧毁。帕翁卡巴的传承弟子现在仍然非常痛恨宁玛巴的教法，他后来也是以大地裂开直接堕入地狱的，此公案在《密宗断惑论》[41]中讲诽谤密宗过失时也略有提及。

所谓的不坏明点其实在《大圆满心性休息大车疏》的密宗部分也讲到了，麦彭仁波切的《八大法行论》中也提过，也就是说，人的心间有如莲花般的八大脉瓣，中间有胜义明点，此胜义明点即是所谓的实性，这一点于心前可以承认。当然从究竟胜义角度来讲，“童子瓶佛身”、“不坏明点”等不可能存在任何相状，对此宁玛巴自宗也不作承许，比如一切风心入于中脉能通达万法之本性，但麦彭仁波切在其他论典中说：并不是中脉如同一根管子而风入到管子里面般观想，不是如此理解，风心实际是指一切分别念，风心与不坏明点融为一体，也即中脉是指不坏明点的一种本性，是从智慧相而言的。其实这仍属生起次第有相的观想方法，真正大圆满的修法中不能如是承认，有关这方面的道理，在《句义宝藏论》中有所明示。

因此，在其他续部中有“不坏智慧明点”、

[41]收于索达吉仁波切著作集《妙法宝库·慧光云聚》。

“遍空虚空金刚”等很多不同的名称，其实际含义完全一致，此中宣述的道理，在显宗称为如来藏，密宗则有“光明本体”、“胜义明点”等各式各样的说法，不论何种称呼，也仅是名称不同，真正实质并无差别。

倘若如此，宁玛巴所谓的“童子瓶佛身”与《密集金刚》的说法是否完全一致呢？

所诠释的道理确实无有二致，从能诠释的窍诀来讲则有很大差别，比如显宗所说的如来藏，虽未明显宣说，但所阐述的意义无有不同，而密宗从能诠释的语句以及窍诀方面迥然有异。

这里已经明显宣说了有关这方面的道理，尤其在《句义宝藏论》中通过十一个问题详详细细地说明了众生相续中如何存在童子瓶佛身的义理，比如义童子瓶佛身、句童子瓶佛身、果童子瓶佛身、道童子瓶佛身等，通过这种方式十分清楚地作了阐述。在《密集金刚》中对相关义理虽有提及，但宁玛巴大圆满中则从坐式、看式如何修持，最终如何见其真实本性等方面讲述了非常多的殊胜窍诀，这就是宁玛巴不共修法的特点。

壬四（各宗教义之异同）分三：一、究

竟密意无有差别；二、遣除不合理之说；三、大圆满乃诸法之源泉。

大家闻思过程中一定要对本论所讲甚深义理了然掌握。此处一方面讲到各宗派所说意义实际是一致一味，另一方面也应了知，宁玛巴在不共窍诀上具有非常殊胜的特点。比如所有上师都是诸佛菩萨的化身，但法王如意宝在摄受弟子、弘扬佛法等各方面尤为超胜，对此应详加说明，否则既说一切上师皆为诸佛化身又说其功德超出其他上师，表面看似非常矛盾，但若通过道理阐明就会发现根本不相违。同样的道理，从本义来讲，各宗各派的说法可以说是殊途同归，但从另一角度而言，宁玛巴确实有其不共的殊胜特点，因此不论分析任何问题，既要了知其共同点也应清楚各自不共之处。此处麦彭仁波切不仅清晰指出了宁玛巴与其他各宗派的相同之处，而且对其不共之殊胜性也作了十分详细的描述。

癸一、究竟密意无有差别：

于大圆满之心部，智者各修一窍诀，
分别称为大手印，道果息法与双运，
大中观等不同名，实则同为离心智。

智者异口同音说，佛成就者同密意。

既然如此，黄教的喜金刚、密集金刚以及萨迦派的道果法是否全部与大圆满一模一样呢？

一方面可以说与大圆满具有相同点，另一方面，其他各宗根本无法与宁玛派的不共殊胜性相提并论。下面即对它们之间的异同进行详细分析。

一般光明大圆满可分为心部、界部[42]、窍诀部，其中窍诀部又分为内、外、密、极密四类。以前上师如意宝曾经说自己二三十岁时所证悟的境界是大圆满心部方面的境界，当时所做的道歌等全部属于心部，到四五十岁时才真正通达窍诀部的密意。因此，次第证悟者通常先证悟心部，之后是法界部，最后才证悟到窍诀部。

那是不是藏传佛教中所有教法均与大圆满雷同呢？这里说，有相同之处也有不同之处。相同之处，萨迦派等其他派别的教法已经趋达大圆满心部，各宗派的高僧大德们对此中内容依靠各自窍诀修持，从而分成种种不同之殊胜法门，比如噶举派，从印度帝洛巴、那若巴一

[42] 一般心部有十八种心续，界部以黑、白、花三种续部为主。

脉相承，至藏地马尔巴罗扎、米拉日巴，他们的最高法门即大手印；然后印度布朗巴[43]修持喜金刚获得成就之后传到藏地，即萨迦五大祖师[44]所创立之法门，他们将其称为道果法；印度帕单巴创立了息灭法，黄教称之为般若法门，也即宁玛巴所说的古萨里——断法，此息灭法在觉囊派和宁玛派都非常兴盛；还有印度龙猛菩萨创立、藏地宗喀巴大师极为强调重视的中观双运道，是格鲁派之法门。萨迦、格鲁等藏地四大教派之教义均属大圆满心部，只是对其安立了不同名称而已，其所修持的均是远离一切分别心的智慧。

麦彭仁波切在《中观庄严论释》总义中也引用了萨迦、格鲁等各宗派大德的教言，以此说明各宗各派互不相违这一道理[45]。因此不论藏传、汉传，一切教派其实都是不相违的，因为大圆满心部的窍诀——心抉择为离一切戏论，而不论大手印还是道果法，都未讲到大圆满中托噶的修法，或无上密法中有关本来清净的觉

[43] 布朗巴：八十位大成就者之一。

[44] 萨迦派五大祖师：贡噶酿波、索南孜摩、札巴坚赞、萨迦班智达、八思巴。

[45] 索达吉堪布仁波切本人也曾著有《略说佛教各派互不相违》一文，现收于其著作集《妙法宝库·慧光云聚》一书中。

性妙用灌顶，他们甚至对上述修法的名称也未曾提及。

故而宁玛巴的不共之处即是界部与窍诀部宣讲的教言，从心部窍诀来讲没有任何不同，麦彭仁波切在第七个问题中说："远离戏论大中观，自性光明大圆满，义同名称不相同。"但所说的"相同"也是从心部所抉择的心性离一切戏论来讲的，而大圆满窍诀部可以说是宁玛巴的无上心滴法门，其中所说的窍诀，不论是道果法还是大手印，在任何其他法门中都难得一见。

因此颂词中说，印藏诸位智者异口同声所宣说的密意是相同的，其中也仅说"密意"相同，而未说一切窍诀均相同。大圆满的密意，与显宗或其他大成就者所抉择的密意可以说相同，也即在认识心之本性上无有差别，但在抉择过程中，也有了义不了义、殊胜不殊胜、究竟不究竟、快道与慢道等很多方面的不同，这一点大家应该详细分析。

癸二、遣除不合理之说：

有说自宗大圆满，超胜大手印等法，
未证无有道名言；倘若真实已证悟，
则于同一之密意，无有合理之分类。

有些人说：宁玛巴自宗的光明大圆满法非常非常殊胜，它已经远远超胜大手印、大中观等一切法要，如此究竟的大圆满法在其他宗派根本无有。

大圆满确实非常殊胜，但最关键的问题是，作为修行大圆满的你是否已经究竟证悟？如果真正大圆满的究竟境界已经证悟，那与证悟大手印、大中观等无有区别，也不存在合理、不合理之分，因为它们在所说意义上无有差别，仅在能说窍诀上出现了各自的不同。但若未能证悟，则诸如大圆满非常殊胜、大手印非常殊胜之类的名言和说法根本不能成立，没有证悟之故；从真正已经证悟这一角度来讲，大圆满、大手印、大中观等都是一模一样的，因所成就的真实大圆满实际就是大手印的境界，也是大中观的境界，而真正证悟大手印、大中观的话，也与大圆满的境界无有二致。

所以，从本质而言，大中观、大手印、大圆满都是一样的，从所证法界来讲没有任何区别，如果说"大手印的成就者不是大圆满的成就，因此一概不予以承认"是完全不合理的，比如米拉日巴最初修持大圆满未能获得成就，后来却依靠大手印获得了真实果位，这一点难

道你也不承认吗？而宁玛巴自宗的华智仁波切等很多高僧大德，都一致公认米拉日巴是即生获得普贤王如来果位的大成就者。

众生的根基不同，只要相合自己的根基，不论哪一个派别都有获得解脱之道。对于这些问题真正分析非常重要，现在很多人都忙于一些世间琐事，根本不关心这些道的分类、差别，有些虽然对此十分注重，但无有智慧的缘故，使自己处于一种十分迷惑的状态，因此精进闻思从而对上述问题细致分析以获得真实见地尤为重要。

大圆满虽说十分殊胜，但是不是大圆满与其他所有宗派完全相离，远远超胜他宗呢？也不能如此宣说。依靠他宗若已真正证悟，则大圆满也已证悟；若获得大圆满的究竟境界，其他宗派实际也已证悟了，如果其他宗派一点一滴也未证悟，那所谓大圆满的证悟也是妄谈。

因此，对于显宗、密宗以及其他宗派与大圆满之间的异同，大家应善加分析了知。现在显宗与密宗、汉传与藏传经常出现分歧的原因也是如此，很多人认为藏传佛教的修法在汉传根本无有，因此汉传佛教没有藏传佛教殊胜。这种说法很不应理，汉传佛教有汉传佛教的特

点与成就，可以说藏传佛教具足汉传佛教的功德，二者的成就实际没有差别，密宗的成就与汉传佛教的最高境界也无有丝毫分歧。虽然藏传佛教确实在仪轨、窍诀等各方面有一些不共特点，但不能依此为据就说汉传不如藏传。

一般去过汉地的人可以明显感受到，修习密宗者对显宗非常排斥，而学显宗的人也对密宗相当抵触，由于互相未能善加交流、广泛沟通，导致出现了佛教内部互相排斥、明争暗斗等状况。因此，对其他人也不敢说，但法王如意宝传承下的密宗弟子，希望以后不要将汉传佛教或者显宗视为异己，因为仇视他宗的密宗成就法无论如何也是找不到的。

其他人或许会有排斥密宗的现象，认为密宗具有吃肉、不精勤念诵等诸多过失，并将个别密宗不如法修行者的行为全部强加于整个密宗之上，进而妄加毁谤、肆意攻击，这种现象难免会出现。可是作为密宗行者，见到汉地的大和尚、大弟子，他们即使未修习密法，但只要是一位清净的佛教弟子、如法的修行人，我们就应恭敬谦和、倍加礼待，如此只会对自身修行产生利益而不会出现任何危害。

否则，显宗弟子认为密宗行者具有一切过

患，绝对不能接触；而个别密宗行者也妄自尊大，以为谁也没有自己的修行好，从而目空一切、傲世轻物，实际他们中很多人连基本的佛理都不懂，却抱持着自以为高深莫测、分别心计执出来的修法洋洋自得，睥睨一切，实在是可笑至极！

在佛教教义及各种仪轨上有所不同是十分正常的现象，比如格鲁派的某些仪式与宁玛巴有相当大的差别，但不能依此说一者殊胜另一者不殊胜，不能如此取一舍一。

佛教与佛教之间互相交流沟通非常关键，若不然，各宗派与各宗派之间格格不入，互相看不惯，那想将宁玛巴的教法广泛弘扬于世也十分困难，各自生存的空间也会越来越狭小，这样唯是障碍自己弘法利生的事业而已，其他无有丝毫利益。因此不论自己修持还是做弘法利生的事业，对显宗、对念阿弥陀佛一定要竭尽全力进行赞叹，因为众生的根基千差万别、无法思量，法门也不可思议，佛陀的每一个法门都具有其不共的密意，有些人依靠密宗无法调伏，唯有依靠念阿弥陀佛、修学禅宗才能获得成就。因此对于诸位行人来说，没有任何理由与依据对他宗、他法进行排斥诋毁。

法王如意宝对这方面经常着重强调，一般来讲，其教下传承弟子都会对他宗、他派观清净心，但个别刚刚接触未能深入听受法王教法的这些人，很可能会出现“我是学密的，其他宗派都不好”等念头，对于这类人应该尽力劝说，希望他们不要被这些执著分别念左右。

对于汉传、藏传佛教之间互相抵触的关键性问题，如果有能力，应该造作著疏彰显其中道理，通过自己的亲身体验说明藏传佛教并不是排斥汉传佛教的一种宗派，有关这方面的问题仅仅依赖一两个人肯定不行的，在座很多都是有能力、有智慧的人，应该将各教派不相违背、圆融一味的思想述诸于文字，接触其他人的过程中，也应以团结和合作为主要宗旨而尽心尽力地维护佛教，共同行持佛教事业。

癸三、大圆满乃诸法之源泉：

如是一切无上续，第四灌顶诸智慧，

大圆满中无分类，

前面有人说大圆满是最为殊胜的，实际若已证悟则如此宣说也未尝不可，而未证悟的话，也就不存在何者殊胜何者不殊胜的概念了。

为什么这样说呢？其他续部中的四灌顶，像《密集金刚》、《喜金刚》、《多哈道歌》等外

续部和无上瑜伽，其他宗派里凡是讲到无上密续中的第四灌顶之智慧，实际于大圆满中均无任何分类，比如萨迦派、格鲁派都有四灌顶，其中第四句义灌顶的智慧其实就是大圆满中阿底约嘎的智慧。如果说“其他宗派根本没有大圆满，宁玛巴的大圆满最殊胜”的话，那其他宗派的四灌顶是不是宁玛派的四灌顶呢？真正意义上说，二者是完全相同的。如果存在差别，那对于他宗所谓的四灌顶也就无法解释，所以不能说“其他宗派对大圆满中的基道果一切法根本未作宣说”，这唯是尚未了知密宗修法的一种说法。

各教派中所说第四灌顶的智慧其实是大圆满的支分，像觉囊派的“时轮金刚”最后有三大殊胜灌顶，其中句义灌顶的含义与宁玛巴几乎无有差别，它也是专门宣讲了赤裸的觉性，这一点麦彭仁波切在《时轮金刚大疏》中论述得非常清楚。

然而彼等一切法，源泉大圆满续部，
分为心界窍诀部，深广殊胜之要点，
零散窍诀实修法，他宗未说有许多，
堪为特法何须言？

倘若如此，是不是丝毫差别也不存在呢？

并非如此，正如前面所举例子一样，虽说一切上师均为诸佛菩萨化身，从这一点来说绝对相同，但从摄受弟子、弘法利生等各方面而言，法王如意宝已经完全超越了其他上师，这是众人有目共睹的，在现在末法浊世的黑暗时期，具足如此大能力的上师确实少之又少。同样，大圆满与其他教法有相同点，比如从第四灌顶的意义而言根本无有差别，但大圆满也有其不共同的特点，对于这种不共殊胜性更加值得重视。

从实际意义来讲，大圆满是一切续部之源泉，并不是其他续部的文字词句以大圆满作为源泉，好像大圆满如母、其他续部如子一般，不能这样说，但其他续部在意义上完全可以归属大圆满，以此将大圆满称为一切续部之源泉。无垢光尊者在《大圆满心性休息大车疏》及其他论著中都引用过《普作续》的一个教证：“证悟本义自性王，犹如百川入大海，于此无上正法义，离思诸乘集于此。”《三戒论》开篇也讲到：“大圆满智之总相。”这是文殊教言中的一句话，意即大圆满是一切智慧的总相。通过上述教证能够了知，大圆满是一切续部之源，从意义上可以归属于它，故而称为源泉。

大圆满可分为心部、界部、窍诀部。对此有几种不同说法，其中心部是将万法抉择为心，心抉择为空性，空性再抉择为双运；界部则将一切万法抉择为自解脱，也即有无是非、成住坏空等一切万法自性成立为解脱；无二续部也即窍诀部，烦恼自性即解脱。布玛莫扎、嘉纳思扎、莲花生大士，分别是心部、界部、窍诀部的传承上师。

心部有“心部子母十八续”，以前益扎酿波、贝若扎那、布玛莫扎等人翻译出来的，有藏文的如《金刚萨埵意镜续》、《自现续》，这些都是大圆满心部方面的法要；界部可分为黑、白、花三界，其中白界与心部相同、花界与窍诀部相同。有关这方面的道理，在无垢光尊者的《胜乘宝藏论》、《宗派宝藏论》中都有叙述。

总而言之，大圆满是一切续部的源泉，它可以分为心部、界部、窍诀部，窍诀部分内、外、密三种，其中密部又分为《空行心滴》、《布玛心滴》，此二者亦称为旧心滴和新心滴。无论如何，从第四灌顶来说于大圆满中无有任何分类，但从另一角度，大圆满是一切续部密意之来源，如《上师心滴》中甚深广大的窍诀，零散窍诀也非常多，宁玛巴的每一个伏藏品中都

有不同的修法，如上师如意宝在《文殊大圆满》和《直断要诀释》[46]当中均已归纳性讲到了他的一些零散窍诀，麦彭仁波切《直指心性》、华智仁波切“三种云聚”中也讲了他们各自零散的窍诀，还有嘎绕多吉、嘉纳思扎等每一位上师都有其各自不同的零散窍诀，所有这些零散窍诀与大圆满总的来讲实际一味一体。

对于上述殊胜的窍诀，比如托噶，它是无上心滴的一种特殊法门，其他宗派不要说真正的实修法，甚至连名称也未提及。当然从某种理论上来解释，生起次第、圆满次第等与宁玛巴没有不同，但零散的窍诀尤其观修明点、自性阿（ཨ）字等修法，在其他噶举派、格鲁派中绝对是没有的，这就是大圆满不共的特法，这一点，只要对宁玛巴教法稍微了知者均会一清二楚。

从这一角度来说，宁玛巴确实从修行窍诀以及成就境界等各方面具有一种不共特点，从成就者的人数来说，《密宗虹身成就略记》[47]中也记录过许多大成就者真实成就之相。成就相还是很重要的，比如净土宗在临往生时念阿弥

[46] 见索达吉堪布仁波切译作文集《显密宝库·密宗精华》。

[47] 索达吉堪布仁波切著，现收于其著作集《妙法宝库·慧光云聚》中。

陀佛名号、身体降下舍利等等，他们认为出现这些相就已经往生了，而密宗大圆满当中虹身成就的非常多，即使非常普通的修行人在临终时也是出现十分稀有的成就之相，尤其宁玛巴最后虹身成就的确实相当多，而其他宗派到底有没有？也许是自己孤陋寡闻，但通过修持宁玛巴教法中的零散窍诀而成就的大成就者，众人对他们不得不一致认同，这种现象屡见不鲜。

如同檀香木虽属树木之类，但它也有其不共的特点，藏族有句俗语说：吃糌粑每个人都一样，但做事情上有所不同；牦牛长得似乎没有差别，但头上的角却各有不同。同样，大圆满与其他教法具有相同之处的同时，也有其他宗派未提及的殊胜不共之法，麦彭仁波切说："堪为特法何须言？"对于这些不共特法，没必要过多地言说，不过，末法时代众生的根基较为低劣，不说恐怕不会通达。

有些人太过分了，"大圆满与其他法没什么差别，以前修大圆满的人不也是舍弃大圆满，另觅他宗了嘛……"，麦彭仁波切于本论后文说："具有各种宝法藏，舍彼求假宝真迷！"舍弃真正的如意宝，反而到处寻找假如意宝的话十分可惜！这里的"如意宝"可用两方面解释，

前面说"法贤"是对荣索班智达的授记，我想这一句应该是对法王如意宝的授记，你们如果遇到上师如意宝的话，没必要再去到处寻找仁波切，现在假仁波切多得数不胜数。

对于这一偈颂，我一直认为是对法王如意宝的授记，但麦彭仁波切字面意思是说：大圆满法非常殊胜，就像真正的如意宝一样十分珍贵，有幸遇到时，千万不要将其弃之一旁，然后到别处寻找假的如意宝。也并不是说其他宗派全部是假如意宝，绝对无有此义，但针对宁玛巴的传承加持而言，从他宗教法中确实很难获得实义，这样与假宝没有差别。

堪布根华在讲义中对这一问题并未广泛宣说，但实际他所阐述的内容非常甚深。德巴堪布在其《定解宝灯论讲义》中说：堪布根华《定解宝灯论浅释》所宣讲的意义非常深奥，已经直接开启了麦彭仁波切的究竟密意。对此论未加以细细领悟的人，可能认为其文字意义十分浅显，觉得谁都可以写得出来，不要这样想，否则既无法从中获取真实智慧，也得不到尊者的殊胜加持。真正来讲，如果稍稍用心品味就会发现，这部《浅释》所阐义理十分耐人寻味，确实非常殊胜！

壬五、凡夫亦可相似修持：

于彼究竟大圆满，深寂光明无为法，

虽是如来之智慧，于此暂时正道中，

相似喻义双运智，画月水月天月喻。

萨迦班智达曾对大圆满作评述说：大圆满是智慧但并非乘。针对这一说法，对其辩答说：大圆满既是智慧也是乘，如此宣说无有任何过患。

大圆满所抉择的智慧，实际是佛陀最高、最究竟的智慧，“深寂离戏光明无为法，吾已获得甘露之妙法，纵于谁说他亦不了知，故当默然安住于林间”，佛于菩提树下获证菩提圣果时如是宣说，实际大圆满的殊胜智慧就是“深寂离戏光明无为法[48]”，也即如来究竟圆满之智慧。

有人认为：如来的智慧甚深微妙、无与伦比，作为凡夫如何能修持呢？

不应产生此种念头。凡夫地时，于暂时之正道中可以相似修持，之后获得与真实智慧极其相似的喻智慧、义智慧、双运智慧，若以比喻说明，此三者可分别喻为画月、水月、天月。

[48] 以此宣说了佛陀究竟智慧的五种特点：本体无相，故为甚深；本体无思、离诸分别，故为寂静；远离四边，故为离戏；此法界体性无得无失，为大光明；无有一切是非分别，非因缘所作，故是无为法。

诸传承上师对此解释说：资粮道、加行道之凡夫地[49]所见到的智慧属于喻智慧，将此喻为画月；获得一地时所得为义智慧，此喻为水月；无学地时所见为双运智慧，就如同天月一般。

从凡夫角度而言，有些人直接证得一地，获得义智慧；个别极利根者，如国王恩札布德，无碍获得双运智慧的也有；有些则通过自己的精勤修持、虔诚祈祷上师，能见到心之本性，此时所见与真正远离一切戏论之本来面目还相距甚远，但可将其称为喻智慧。

这样的喻智慧就如同画月，为何如同画月呢？凡夫众生对于画月、水月、天月都未见过，但通过上师的窍诀，最初见到的境界就如同极其高明的画家所画之月亮，与天月虽存在本质上的差别，但其他如颜色、形状等各方面一模一样；到一地时，就好像见到了现于水中的月亮，对于万法本性更加清晰明了；如此渐次修持，直到无学地获得佛果，比喻为真正见到了天空中高悬之圆月。

很多人认为最初修持即已见到大圆满的智慧、获得了一定境界，那是不是已然成就殊胜

[49] 大乘一致公认资粮道与加行道属于凡夫地。

菩提果了？也不是这样，因为如“天月”般的双运智慧仍未现见。有些不用说“天月”，连“水月”都尚未见到，仅仅见到“画月”而已，这时切莫与“水月”、“天月”混为一谈。

那处于此种阶段时与何者亦未见之凡夫是否相同呢？完全不同。虽同属凡夫之类，其中仍存有许多差别，有些凡夫根本没有见到心之本性，而对于已然见到如画月之喻智慧的凡夫而言，若继续精进修持，必定可以断根，比如获得加行道忍位时，虽未断除恶趣之种子，但已经获得压制烦恼的能力，从此以后再不会堕入恶趣。同样，已经见到如画月般的喻智慧之后，自此也再不会堕入恶趣，因他已经证悟大圆满、见到了心之本性，从某一角度可将其称为证悟者。

依次前者引后者，此乃自然无漏智，
依照自之智慧力，亦可实地而修持。
譬如为得圣道智，如是修持相似智。

首先以加行道的喻智慧引生一地的义智慧，以此义智慧再引出无学地的双运智，即以前前之因产生后后之果，最后得到自然无漏之智慧。

虽说大圆满果属于佛之智慧，但于凡夫地

时依靠自己各自不同的智慧力量，完全能够如理如实地修持。以显宗来讲，一地菩萨的智慧是离一切戏论的、光明的、无为法的一种境界，这种境界在凡夫地时其实也可以修持，这一点在《般若经》、《现观庄严论》中都有明显宣说，萨迦派等其他宗派也共同承许。

也就是说，一地菩萨远离一切戏论的智慧，普通凡夫很难修持，但凡夫于资粮道、加行道时，与其相似的离一切戏论的智慧同样可以修持，依此如理修持完全能够获得真正的证悟，显宗也如是承认。既然显宗也如此承许，那密宗大圆满的智慧于薄地凡夫时为什么不能相似修持？应该可以。如果可以承许的话，那某些人还是应该仔细斟酌，还需不需要继续固执己见地抱持自己特有的观点。

若显宗一地菩萨的境界在加行道时能够相似修持这一点不成立，则密宗大圆满的智慧于凡夫地时相似修持也可以说为不成立，对此任何人也是不敢否认，如果否认则需要推翻所有般若经典所阐述的观点，但谁也无有这个能力。故而凡夫地时可以具足相似的大圆满智慧，当然与一地菩萨以及佛的智慧相比，确实相差十分悬殊，而与其他一点一滴也未见到的凡夫相

比，这种相似境界已经高如虚空，对此毫无疑问可以成立！

法性双运大智慧，倘若现量而抉择，
诸伺察意执著见，必定灭尽见离戏。

若抉择或修持远离一切戏论的法性双运大智慧的话，首先必须要灭尽空、现等一切伺察执著，之后方可逐渐见到离一切戏论的真实境界。

以此颂可以充分说明，在最后的究竟境界中已经远离了一切执著之相，否则无法见到真正的实相之义。

丁三、总摄要义：

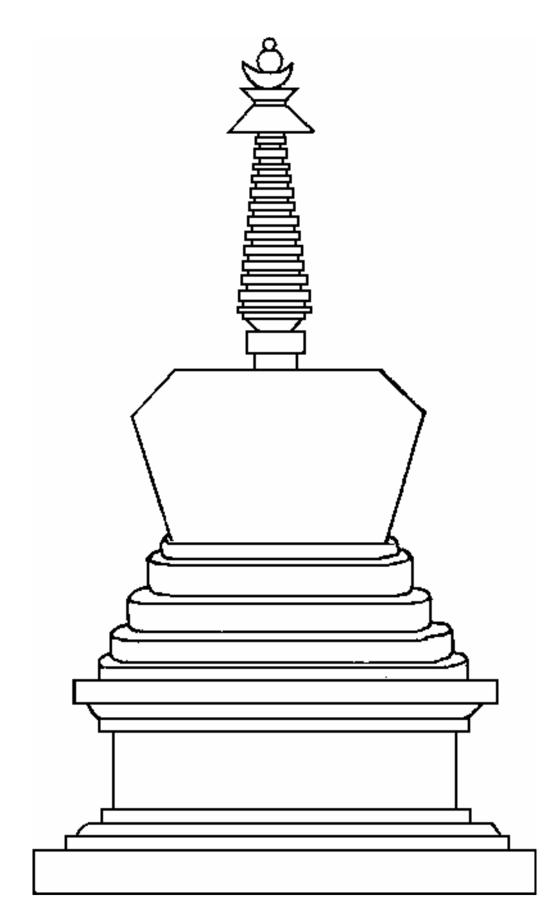
是故未加辨别时，偏说有无执著相，
均有错误正确分，犹如月形之盈亏，
此依了义之教证，凭据理证而成立。

因此，对于所谓的有无执著必须加以辨别观察，若未加辨别，只是说修行时需要观察执著，或者不需观察执著，不论何种说法，都存在正确与错误的一分。比如天空中的月亮有盈有亏，这是必然的规律，若一味说月亮始终圆满，则对每月下旬越来越欠缺的月亮根本说不过去；若绝对说其不圆满，那在每月十五日却是很圆满的，如果偏袒执著始终圆满或始终不

圆满，则很难获得一个真实正确的判断。同理，对修行而言，若认为“从始至终一直都需要观察”，则对中间轮番、最后安住这两个阶段来讲无法相符；而执著“绝对不能观察，直接安住就可以”的话，对初、中两个阶段也行不通。

以前去五台山的时候，也许刚刚接触汉传佛教的缘故，有些感觉特别强烈，我们到一个寺院，听到师父对弟子说：“不要执著，不要执著，安住下来，安住下来，执著什么？……”当然我们也不知道他究竟达到哪一种境界，如果已经证得最后的究竟境界确实可以，若非如此，对于初入道者就“不要执著，安住、安住”恐怕是不行的。

因此，以偏概全地偏袒执著绝对不合理，应如上所讲，最初需要详详细细地观察，中间观察与安住轮番修持，最后直接安住。直接安住时，依靠经典续部的教证以及麦彭仁波切所说的四种理证，对大圆满的境界进行如理如实的抉择，诸修行者尽可按上述所说安心修持，不会出现任何错误偏差。



尊 胜 塔